العلم والمعلوم

مسئلہ علم ومعلوم اور مسئلہ علم باری تعالیٰ

پر کتب معقولات میں موجود طویل ابحاث کا اردو میں خلاصہ اور

خیر آبادی درسگاہ کا نقطہ نظر

علامۃ الہند جامعِ علومِ خیر آبادیہ

تصنیف حضرت علامہ معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۷ھ

تقدیم

استاذ العلماء عبد الواحد حنفی قادری عطاری زید علمہ وشرفہ

(صدر المدرسین مرکزی جامعۃ المدینہ فیضانِ مدینہ)

تحشیہ و تحقیق

محمد انس رضا قادری

عفی عنہ

دَارُ البَرَكَة

لِلنَّشرِ وَالطِّبَاعَةِ

العلم والمعلوم

مسئلہ علم ومعلوم اور مسئلہ علم باری تعالیٰ

پر کتب معقولات میں موجود طویل ابحاث کا اردو میں خلاصہ اور

خیر آبادی درسگاہ کا نقطہ نظر

علامۃ الھند جامعِ علومِ خیر آبادیہ

تصنیف حضرت علامہ معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ

متوفی ۱۳۵۷ھ

تقدیم

استاذ العلماء عبد الواحد حنفی قادری عطاری زید علمہ وشرفہ

(صدر المدرسین مرکزی جامعۃ المدینہ فیضانِ مدینہ)

تحشیہ وتحقیق

محمد انس رضا قادری

عفی عنہ

دار البرکۃ

لِلنَّشرِ وَالطِّبَاعَۃِ

نام کتاب : العلم والمعلوم

مصنف : علامۃ الہند مولانا معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ

تقدیم : استاذ العلماء عبد الواحد بن محمد داؤد حنفی قادری عطاری زید علمہ وشرفہ

تحشیہ، تحقیق، تخریج : محمد انس رضا قادری عفی عنہ

اشاعت ہذا : شعبان المعظم ۱۴۳۹ھ / مئی ۲۰۱۸ء

تعداد اشاعت : 1000

سلسلۂ طباعت : 3

ناشر : دار البرکة للنشر الطباعة

شاہراہِ لیاقت، پاکستان چوک، کراچی، پاکستان

فون نمبر/واٹس اپ : 03122060240, 03112813567

ای میل : darulbarakah12@gmail.com

فیس بک : /DarulBarakah12

قیمت : 100روپے NET

ملنے کے پتے : مکتبہ حسان نزد عالمی مدنی مرکز فیضان مدینہ کراچی

مکتبۃ الغنی، نزد عسکری پارک، فیضان مدینہ، کراچی

مکتبہ غوثیہ، پرانی سبزی منڈی، نزد فیضان مدینہ، کراچی

مکتبہ برکات المدینہ، بہار شریعت مسجد بہادر آباد، کراچی

مکتبہ انوار القرآن، میمن مسجد مصلح الدین گارڈن، کراچی

فہرست

عرضِ ناشر

کتبِ منطق کے شروع میں جہاں علمِ منطق کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت بیان کی جاتی ہے وہیں نفسِ علم کی تعریفات و اقسام بھی ذکر کی جاتی ہیں، مگر مقتضی مقام کے تحت فقط مشہور تعریفات پر اکتفا اور کوئی خاطر خواہ بحث نہ کرنے نیز نصاب کے بوجھ اور وقت کی تنگی کی وجہ سے صرف متن ہی حل کرنے کے سبب کثیر طلّاب العلم حقیقتِ علم، ماہیتِ علم، منشاءِ علم نیز علم اور معلوم میں فرق اور اس جیسی کئی دلچسپ ابحاث سے ناواقف رہ جاتے ہیں جس کے نتیجے میں ان کی تشنگی برقرار رہتی ہے اور وہ اسی عالم میں اپنے ماہ وسال گزار دیتے ہیں مگر کوئی ایسی جامع کتاب نہیں پاتے جو ان کی تشنگی کا سامان کرسکے۔

اسی وجہ سے دارالبرکۃ نے زیرِ نظر کتاب "العلم و المعلوم" جو کہ علامۃ الہند کی تصنیفِ لطیف اور اس موضوع پر اپنی نوعیت کی جاندار و شاندار کتاب ہے، کی طباعتِ جدید کا قصدِ عزیز کیا اور دار البرکۃ کے مقاصد میں یہی بات سرِ فہرست ہے کہ اسلاف کے گراں قدر علمی سرمائے کو ضائع ہونے سے بچا کر تشنگانِ علوم کی سیرابی کا سامان کیا جائے اور اسی مقصد کے پیشِ نظر ادارہ حافظ ایوب دہلوی صاحب کے بھی دو کتابچے شائع کر چکا ہے اور یہ ادارہ کی تیسری کوشش ہے جس کے بارے میں مزید معلومات آپ "پیش گفتار" میں جان لیں گے جو کہ اس کتاب کے محشی و محقق مولانا انس رضا قادری صاحب نے تحریر کیا ہے۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ اللہ تعالی محشی صاحب کو خوب برکتیں عطا کرے نیز انکی سرپرستی میں اس ادارے کو دن دگنی رات چوگنی ترقی نصیب کرے، آمین۔

ادارہ

پیش گفتار

آج سے تقریباً ایک سال قبل جب راقم الحروف فاضل سلسلہ خیر آبادی، امین علوم بندیالوی ابوالفیض مفتی محمد فضل الرحمن بندیالوی حفظہ اللہ (مہتمم جامعہ منظر الاسلام حنفیہ غوثیہ، بستی خیر آباد، تحصیل پروآ، ڈیرہ اسماعیل خان) کے حلقۂ درس میں شامل تھا اور ملا حسن کے اسباق جاری تھے، اس وقت ایک ایسی کتاب کی تلاش و جستجو تھی جس میں مسئلہ علم سے متعلق ابحاث مرقوم ہوں، اتفاقاً ایک روز میرے ہم سبق نعیم عباس صاحب سے کتاب "العلم والمعلوم" کا تعارف ہوا، انہوں نے بتایا کہ اس کے کچھ نسخے رضاء الحسن صاحب (مؤسس دار الاسلام، لاہور) کے پاس موجود ہیں، پس حصول کتاب کی شدت نے جلد ہی داتا کے نگر، شہر لاہور پہنچا دیا، رضاء الحسن صاحب سے ان کے دفتر میں ملاقات ہوئی، یوں اس کتاب تک رسائی ہوئی اور وہیں راقم نے اس کی طباعت نو کے عزم مصمم کا اظہار کیا۔

تحقیق مزید سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علامۃ الہند مولانا معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مقالہ رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ میں تحریر کیا تھا، چنانچہ آپ کے شاگردِ خاص عبد الشاہد خان شیروانی تحریر فرماتے ہیں:

"شعبان ۱۳۵۵ھ میں احمد آباد، سورت اور بمبئی کا سفر ہوا، دو دوسرے طالب علموں کے ساتھ مجھے بھی ہم رکابی کا فخر حاصل تھا، رمضان کا پورا مہینہ تقریباً بمبئی میں گزرا، ترمذی شریف اور سراجی کے اسباق جاری رہے، کبھی سحری اور کبھی فجر کے بعد سلسلہ رہتا، اسی درمیان میں مولانا نے علم و معلوم پر تحقیقی مضمون لکھنا شروع کر دیا، نہایت باریک قلم کے ۳۰ صفحات لکھ ڈالے، درمیان میں بیسوں کتابوں اور افاضل کے حوالے دیے گئے؛ حالانکہ ہمارے علم میں ہے کہ ایسی کوئی کتاب اس وقت مولانا کے پاس نہیں تھی جس سے فائدہ اٹھا سکتے، مولانا سے استفادہ کرنے والے جانتے ہیں کہ مولانا کا سینہ علوم و فنون کا گنجینہ تھا علم در سفینہ نہ تھا۔" (باغی ہندوستان، ص ۲۲۶)

اشاعت اول:

یہ مقالہ کافی عرصہ تک غیر مطبوع رہنے کے بعد پہلی بار ۱۳۸۳ھ میں مولانا کے برادر زادہ حکیم نصیر الدین مرحوم کے ایماء پر ماہنامہ بینات، کراچی میں چار قسطوں میں شائع ہوا، ان چاروں اقساط کی کاپی ایک کرم فرما سے حاصل ہوئی، اس میں اغلاط نہ ہونے کے برابر ہیں۔

اشاعت دوم:

۱۴۰۸ھ میں یہ مقالہ دوسری بار اہل سنت کی عظیم درسگاہ جامعہ اشرفیہ مبارکپور سے شائع ہوا جو کہ ۴۸ صفحات پر مشتمل ہے، فقیر نے یہ نسخہ پیر طریقت رہبر شریعت حضرت علامہ سید شاہ تراب الحق قادری رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خانہ سے حاصل کیا، تقابل نسخ سے معلوم ہوا کہ یہ نسخہ کثیر اغلاط پر مشتمل ہے اور مختلف مقامات سے عبارتیں محذوف ہیں، نیز اسی کا عکسی ایڈیشن ملتان کے کسی کتب خانہ سے بھی شائع ہو چکا ہے۔

اشاعت سوم:

۱۴۱۳ھ میں سلسلہ خیر آبادی کے فاضل اور طبیب بے مثال سید محمود احمد برکاتی مرحوم نے اسے از سر نو اپنے ادارہ برکات اکیڈمی سے شائع کیا جو کہ ۳۶ صفحات پر مشتمل ہے، یہ نسخہ راقم نے رضاء الحسن صاحب سے حاصل کیا، یہ نسخہ بھی اغلاطِ کثیرہ وعبارات محذوفہ سے بچ نہ سکا۔

اشاعت چہارم:

دار البرکۃ کی جانب اس کتاب کی اشاعتِ چہارم کا اہتمام کیا جارہا ہے، مذکورہ بالا مطبوعات کے تقابل سے راقم اس نتیجہ پر پہنچا کہ اشاعت اول میں اغلاط قلیل کالمعدوم ہیں؛ لہٰذا اشاعتِ ہٰذا کے لیے اشاعت اول کو معیار بنایا گیا ہے، نیز ادارہ کی جانب سے یہ طبع درج ذیل خصوصیات کے ساتھ پیش خدمت ہے:

1. جدید کمپوزنگ

2. صحت وضبطِ عبارات کا اہتمام
3. پیرا بندی اور ذیلی عنوانات کا اہتمام
4. مختلف مقامات پر مفید حواشی
5. علامات ترقیم (رموز واوقاف) کا اہتمام
6. تخریجِ نصوص
7. فہرست مضامین
8. استاذ العلماء عبد الواحد صاحب زید علمہ وشرفہ کے قلم سے پر مغز ومفید مقدمہ

ان سارے اہتمام کے باوجود بتقاضائے بشری غلطی کا امکان باقی ہے، لہذا اس طباعت جدیدہ کے امور حسنہ توفیقِ خیر بخشنے والے پروردگار جَلَّ جَلَالُہٗ کے فضل سے ہیں اور اس میں پائی جانے والی اغلاط فقیر کی جانب سے ہیں، لہذا ہر مخلص وہمدرد سے التجا ہے کہ نظر آنے پر اغلاط کی نشاندہی فرما کر ممنون وماجور ہوں۔

آخر میں راقم الحروف اپنے استاذ امام المعقول و المنقول ابوالفیض مفتی محمد فضل الرحمن بندیالوی حفظہ اللہ اور فاضل جلیل عالم نبیل حضرت علامہ مولانا محمد عمران ضیائی حفظہ اللہ کا شکر گزار ہے کہ جن کی بارگاہ میں زانوئے تلمذ طے کرنے کی بدولت راقم یہ ادنی سے کاوش کر سکا۔

کتاب کی کمپوزنگ کا مرحلہ عزیز دوست محمد شاہ رخ قادری کی محنت شاقہ سے انجام کو پہنچا، کتاب کی تصحیح میں استاذِ محترم علامہ محمد انس بندیالوی حفظہ اللہ اور سفر علمی کے رفیق حافظ احمد یوسف حفظہ اللہ کا تعاون خاص شامل حال رہا، نیز اس اشاعت جدیدہ کو خوب سے خوب تر بنانے کے لیے میرے مشفق حضرت علامہ آصف اقبال مدنی حفظہ اللہ اپنی قیمتی آراء اور مفید مشوروں سے نوازتے رہے اور وقتاً فوقتاً اس کام کا معائنہ بھی کرتے رہے۔

اللہ تعالیٰ ان تمام کی مساعی جمیلہ کو شرف قبولیت سے نوازے اور ہر راہ پر انکی یاوری اور دست گیری فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ وعلی آلہ وصحبہ افضل الصلوۃ والتسلیم

خاک پائے علمائے خیر آباد وبندیال

محمد انس رضا قادری عفی عنہ

حیات وخدمات

علامۃ الہند

مولانا معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ

ولادت:

مولانا ۲۵ صفر ۱۲۹۹ھ بمطابق ۱۸ دسمبر ۱۸۸۱ء کو دیولی کیمپ (راجپوتانہ) ریاست ٹونک میں پیدا ہوئے، آپ کے والد کا نام عبد الرحمن تھا جو کہ نو مسلم تھے۔

تعلیم وتربیت:

۴ سال کی عمر میں رسم بسم اللہ ہوئی اور یوں طلب علم کا سفر شروع ہوا، قرآن مجید کی تعلیم حافظ مرتضیٰ اور ابتدائی کتب مفتی سید احمد مجتبیٰ، مولانا نصیر احمد پھلتی، مفتی خلیل الرحمن میر نگری وغیرہ سے پڑھیں پھر ۱۵ سال کی عمر میں مولانا سید برکات احمد ٹونکی تلمیذ رشید شمس العلماء علامہ عبد الحق خیر آبادی رحمہما اللہ کے حلقۂ درس میں شامل ہوئے اور ۲۲ سال کی عمر، ۱۳۲۱ھ بمطابق ۱۹۰۳ء میں سند فراغت حاصل کی۔

درس وتدریس:

سندِ فراغت کے بعد اسی سال مدرسہ نعمانیہ، لاہور میں صدرالمدرسین بن گئے اور ڈھائی سال بڑے انہماک اور جوش کے ساتھ وہاں تدریس کرتے رہے مگر ان کے والد نے واپس آنے اور اجمیر کو مستقر بنانے کا حکم دیا، چنانچہ آپ اجمیر آگئے، لاہور سے مولانا کے ساتھ ان کے گرویدہ طلبہ کی ایک جماعت بھی آگئی، ابتداءً انہیں نجی طور پر پڑھاتے رہے پھر ۱۹۰۹ء میں معین الحق کے نام سے ایک مدرسے کا اجراء کر دیا جو تین چار سال اجمیر کے نادار عوام المسلمین کی اعانت سے چلتا رہا، مگر ۱۹۱۳ء میں ایک دن اچانک نظام دکن نے مدرسے کا دورہ کیا اور مولانا کے فضل وکمال اور تقریر وتفہیم سے

متاثر ہو کر ساڑھے بارہ سو روپے ماہانہ کی مستقل اعانت مقرر کر دی اور مدرسے کا نام معین الحق سے مدرسہ معینیہ عثمانیہ ہو گیا چھ سال بعد بعض اسباب کی بنا پر مولانا مدرسے سے مستعفی ہو گئے اور مدرسہ حنفیہ صوفیہ کے نام سے ۱۹۱۹ء میں ایک مدرسہ قائم کیا، درمیان میں کچھ عرصے کے لیے مولانا سیال شریف کے مدرسہ شمسیہ ضیائیہ میں تشریف لے گئے، جہاں شیخ الاسلام خواجہ قمر الدین سیالوی اور سید منتخب الحق قادری کے علاوہ دیگر طلبہ نے استفادہ کیا؛ لیکن اجمیر کی کشش نے انہیں سیال شریف میں زیادہ عرصہ رہنے نہ دیا اور وہ واپس آکر پھر سے مدرسہ حنفیہ صوفیہ میں سرگرم تدریس ہو گئے۔

جب تک حیات پائی تدریسی عمل جاری رہا حتی کہ جب آپ کو حکومت برطانیہ کی جانب سے پابند سلاسل کیا گیا، ان دنوں قطبی و میر قطبی زیر درس تھیں، قید و بند کی صعوبتوں کے باوجود آپ کا تدریسی سلسلہ بالمراسلہ جاری رہا کہ آپ سبق کی تقریر ضبط تحریر میں لا کر مولانا حکیم ہاشم جان سرہندی کے سپرد کر دیتے، مولانا نے یہ مکتوب درس اپنے پاس محفوظ رکھے، محمود احمد برکاتی مرحوم نے انہیں ترتیب دے کے "معین منطق" کے نام سے برکات اکیڈمی سے شائع کیا۔

ہدایہ جلد ثالث، ترمذی شریف، قاضی مبارک، شرح چغمینی اور بیضاوی شریف بڑی دلچسپی سے پڑھاتے تھے، تفسیرات احمدیہ، رسائل ارکان اربعہ، آب حیات اور حاشیہ قاضی مبارک علامہ فضل حق خیر آبادی اکثر و بیشتر مطالعہ میں رکھتے، درسِ ہدایہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کی تبیین کے وقت چہرہ جوش سے سرخ ہو جاتا، فرماتے تھے کہ "ایسا شخص کوئی دوسرا پیدا ہی نہیں ہوا۔"

نظام دکن کی درس میں شمولیت:

۱۹۱۳ء میں مولانا مدرسے میں تدریس میں مستغرق تھے کہ نظام دکن جوان دنوں اجمیر آئے ہوئے تھے، آ گئے استاد فضیلتِ جنگ مولانا انوار اللہ خاں ساتھ تھے، مولانا ان حضرات سے بے خبر

بدستور درس میں مشغول رہے اور نظام دکن درس گاہ کے فرش پر بیٹھ گئے، درس کے اختتام پر مولانا انوار اللہ خاں مخاطب ہوئے اور فرمایا: سرکار نظام تشریف لائے ہیں۔ مولانا نے سنتِ سلام ادا کی، نظام نے کہا: آپ کی تفہیم خوب ہے، مولانا اجمیری نے بے نیازی سے جواب دیا: "آپ کی سمجھ میں آئی؟" جی جی! اچھی طرح۔ نظامِ دکن مولانا کے وفور علم، انداز تقریر، قوتِ تفہیم سے اس قدر متاثر ہوئے کہ مزید چارروز مدرسے آکر مولانا کا درس سنتے رہے اور سوالات کرتے رہے سنن ترمذی، نورالانوار، تفسیر بیضاوی وغیرہ کے درس میں شرکت کی پھر ایک ہزار روپے ملازمین اور طلبہ میں تقسیم کرنے کے لئے پیش کئے اور مدرسے کی مستقل ماہانہ اعانت بارہ سو پچاس روپے مقرر کی۔

بحث ومناظرہ:

فراغت کے کچھ ہی دن بعد ۱۹۰۳ء میں سفر دہلی کا اتفاق ہوا، دہلی میں ان دنوں مولانا عبدالحق حقانی دہلوی کے زیر اہتمام مسلمانوں اور آریوں کے درمیاں مناظرہ ہو رہا تھا، تین دن ہو گئے تھے مگر آریہ حریف، پنڈت داشانند مغلوب نہیں ہو سکا تھا، آپ بھی اس مناظرہ میں شامل ہو گئے، مجلس مناظرہ کے ایک منتظم مرزا محمد علی خان دہلوی کی نظر مولانا پر پڑی، انہوں نے آپ کو اپنے پاس بلایا اور آپ کا ہاتھ پکڑ کر منبر پر بٹھا دیا، مولانا نے صرف سات منٹ میں آریہ حریف کو خاموش اور لاجواب کر دیا، اس واقعہ نے آپ کی شہرت کو چار چاند لگا دیئے۔

۱۹۱۳ء میں مولانا ایک غیر مقلد عالم مولوی عبدالحکیم نصیر آبادی سے مناظرے کے لئے مال پورہ (ریاست جے پور) مدعو کئے گئے مگر مولوی عبدالحکیم مولانا کی آمد کا سن کر مال پورہ سے نکل گئے اس لئے مناظرہ نہ ہو سکا۔

اسی مولوی عبدالحکیم کی سرگرمیوں کی وجہ سے کیکڑی (ضلع اجمیر) میں ایک مقدمہ عرصے سے چل رہا تھا، آخر اس میں احناف کی طرف سے مولانا معین الدین اور مانعین تقلید کی طرف سے غیر مقلد مولوی ثناء اللہ امرتسری گواہی کے لئے بلائے گئے ،مولانا اجمیری کی تقریر نے جج کو متاثر کیا اور اس نے مولوی امرتسری کے دلائل کو رد کرتے ہوئے احناف کے حق میں فیصلہ دیا۔

سفر حج:

۱۹۳۵ء میں مولانا اپنے چھوٹے بھائی، حکیم نظام الدین مرحوم کے ساتھ حج بیت اللہ اور زیارت روضہ نبوی ﷺ کے لئے حرمین طیبین حاضر ہوئے۔

سیاسی سرگرمیاں:

مولانا ملکی وملی سیاست میں بھی ہمیشہ حصہ لیتے رہے وہ جمیت علماء ہند کے قیام (۱۹۱۹ء) سے اس کے رکن اور مستقل نائب صدر رہے، جمعیت کے ایک سالانہ اجلاس امروہہ، ۱۹۳۰ء کی صدارت بھی فرمائی، ۱۹۲۱ء میں مولانا نے حکومت برطانیہ کی ملازمت، فوج وپولیس کی حرمت کا فتوی دیا جس پر مقدمہ چلا، آپ نے عدالت کے سامنے حکومت برطانیہ کے خلاف اپنی عداوت اور استیصال حکومت کے لئے اپنی کمر بستگی کا اظہار کیا اور کہا کہ ہم اپنی تمام قوت اور اس کے ذرائع استعمال کریں گے، ہم حکومت کو چیلنج کرتے ہیں کہ اس کے اقتدار کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کو تباہ کرنا چاہتے ہیں، اس جرم کی پاداش میں اٹھارہ مہینے قید بامشقت کی سزا دی گئی۔

تصانیف:

تدریسی مصروفیات اور سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ آپ نے تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی علمی جوہر دکھائے، معضلات فن کی تشریحات اور خاص خاص مسائل پر مبسوط مضامین تحریر کئے، آپ کی تصانیف میں بعض کتب غیر مطبوعہ ہیں اور بعض دیگر اشخاص کے نام سے شائع ہوئی ہیں، معلوم مطبوع وغیر مطبوع کتب کے نام یہ ہیں:

1. ازاحتہ اوہام الغفول عن کلام امام المعقول
2. ازاحتہ شبہات الشادی عن کلام الفاضل الخیر آبادی
3. رسالۂ کلی طبعی
4. تقسم تصور و تصدیق
5. معین المنطق
6. رسالۂ حدوث دہری
7. مبحث وجود
8. رسالۂ جعل

9. رسالۂ تشکیکِ ماہیات
10. رسالۂ علم وعلوم (رسالۂ ہذا)
11. متعلقِ تصدیق
12. الفرق بین الفرد التدریجی والحرکت التوسطیہ
13. الاستعارہ
14. وجود رابطی
15. حاشیۂ بخاری شریف (پارہ اول)
16. حاشیۂ ترمذی شریف
17. نثار خواجہ
18. مااہل بہ لغیر اللہ
19. الاسعاف
20. القول الاظہر
21. تجلیات انوار المعین
22. چہار تازیانہ
23. حیات طیبہ
24. چہل حدیث
25. خطبۂ صدارت اجلاس جمعیۃ علماء ہند
26. کلمۃ الحق
27. الحج والعمرہ
28. العمر

وصال:

۱۹۳۸ء میں مولانا کا نصف اسفل مفلوج ہو گیا، لیکن درس و تدریس کا سلسلہ موقوف نہ ہوا نیز منطق فلسفہ کہ اہم ابحاث املاء کروائیں، حتی کہ مرض بڑھتا چلا گیا، بالآخر ۱۰ محرم ۱۳۵۹ھ / ۱۹ فروری ۱۹۴۰ء میں ساٹھ سال کی عمر میں وفات پائی، پسماندگان میں ایک بیوہ، ایک صاحبزادی اور ایک صاحبزادہ مولوی عبد الباقی چھوڑے۔

ماخوذ از
1. مولانا معین الدین اجمیری کردار وافکار: محمود احمد برکاتی
2. مولانا حکیم سید برکات احمد سیرت وعلوم: محمود احمد برکاتی
3. مقدمہ باغی ہندوستان: عبد الشاہد خان شیر وانی

کلماتِ تقدیم

یادگارِ اسلاف، استاذ العلماء، صدر المدرسین، مرکزی جامعۃ المدینہ،
جامع المعقول والمنقول، شارح ومحشی کتب درس نظامی
حضرت علامہ عبد الواحد بن محمد داؤد حنفی قادری عطاری زید علمہ وشرفہ

الحمد للہ عالم الغیب والشھادات والصلوۃ والسلام علی عالم ما کان والکائنات
وعلی آلہ وصحبہ سید السادات وعلی علماء امتہ اصحاب السعادات الکاشفین
عن حقائق الموجودات القاطعین مناحر الکفر والھفوات

مسئلۂ علم ومعلوم باعتبار مفہومِ علم ومصداقِ معلوم قبلِ مسیح کے فلاسفۂ روم ویونان سے لیکر فلاسفۂ اسلام تک ان کے مابین مختلف فیہ، ایک زمانے سے عقلائے عالم کے انظار و افکار کی جولانیوں کا ہدف، بتسلسل معرضِ بحث وتمحیص اور بتواتر محلِ گفت وشنید رہا ہے۔ اشراقیہ، مشائیہ، متکلمین دین متین اور صوفیائے کرام برابر اسے موضوعِ سخن بنا کر دادِ تحقیق وتدقیق دیتے رہے ہیں اور اسی ایک مسئلہ کے سلسلے میں سینکڑوں مسائل روشناس ہوئے، بیسیوں عقدے وا ہوئے اور صدہا خرائدِ اسرار ورموز اور مقصوراتِ نکات و لطائف بے نقاب ہو کر قلم وقرطاس کے منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو گئیں۔

مگر وائے فلاسفۂ ضالّہ مضلّہ تہی دامانِ دین وشرع! کہ محض عقلِ نارسا کی بیساکھی کے سہارے چل کر معرفتِ حقائقِ عالم اور معرفتِ ذات وصفات باری تعالیٰ کی منزل تک وصول کے خواہاں بلکہ اس کے دعوے دار ہیں؛ حالانکہ ان اسیرانِ عقول میں سے کوئی کج رائے اور گم کردہ راہ مادہ و روح کو قدیم قرار دیتا ہے اور اپنے اس قول بدتر از بول پر اپنے ہی اصولِ موضوعہ اور مصادرات سے دلیل بایں طور گھڑتا ہے کہ "ذات باری قدیم ہے اور اس کی سب صفات علم، قدرت، ارادہ وغیرہ بھی قدیم ہیں، اب اگر روحوں کو قدیم نہ مانا جائے تو ذاتِ باری کی صفت علم کو بھی قدیم نہیں کہا جاسکے گا؛ کیونکہ مسلمات میں سے ہے کہ تحققِ علم وجودِ معلوم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔"

یہ واہی اپنے تئیں وجودِ معلوم سے اس کا وجودِ خارجی مراد لیتا ہے اور نہیں جانتا کہ موجوداتِ خارجیہ میں سے اگر کوئی موجودِ خارجی معدوم یا فناء ہو جائے تو علم باقی رہے گا یا نہیں اگر "نہیں" تو لزومِ جہل اور حدوثِ صفت سے مفر نہیں اور اگر "ہاں" تو تحقق علم بلا وجودِ معلوم ہو گیا۔

ان عَلَم برداران علم و بصیرت عاریانِ عقل و خرد میں سے کوئی گروہ مجانینِ لاادریہ علمِ حقائقِ اشیاء بلکہ نفسِ موجودات اور مشاہدات جیسے اجل البدیھیات ہی کا منکر ہے۔ ان کا علاج سوائے اس کے اور کوئی نہیں کہ انہیں سپرد نیران کر کے پوچھا جائے "کچھ محسوس کرتے ہو؟" تو شاید مان جائیں! یا اب بھی اپنا الّو سیدھا کرنے کے لیے آبی عن الاحساس ہی رہیں۔

ان عالمانِ فہم و دانش، سردارانِ جہلاء و حمقاء، فلسفیانِ روم و یونان کے ایک گروہِ ناہنجار نے یہاں ہرزہ سرائی کی کہ سِرے سے باری تعالیٰ کی صفتِ علم ہی کا انکار کر بیٹھا اور اپنے اس انکارِ بدتر از فضلہ خوار پر بظاہر "فلسفیانہ" اور در حقیقت مضحکہ خیز اور احمقانہ دلیلِ ذلیل یوں تراشی کہ "باری تعالیٰ واحد محض ہے اگر وہ اپنی ذات کو جانے گا تو ذاتِ حق عالم بھی ہو گی اور معلوم بھی اور اس ذات میں تغایر و اثنینیت پیدا ہو جائے گی؛ کیونکہ مصداقِ عالم اور مصداقِ معلوم دو علیحدہ علیحدہ ذاتوں کو ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ ان دونوں میں تضایف ہے اور تضایف، تقابل کی اقسامِ اربعہ میں سے ایک قسم ہے؛ لہٰذا باری تعالیٰ کا علم بذاتہ مقتضئ تغایر و اثنینیت ہو گا؛ حالانکہ باری تعالیٰ واحد محض ہے لہٰذا اسے اپنی ذات کا علم نہیں ہونا چاہیے ورنہ وہ واحد محض نہیں رہے گا، اور جب وہ خود اپنی ذات کا عالم نہ ہوا تو دوسری اشیاء کا عالِم کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ دوسری اشیاء کا علم، اپنی ذات کے علم کی فرع ہے اور جب اصل ہی نہیں تو فرع کا کیا سوال۔"

تف رے جہل مرکب! یہ بھی کیا بلا ہے کہ مثلِ تاذّی اصلاً لادواء ہے، یہ کیسا لغو محض اور بے ہودہ شُبہ جڑا ہے! اتنا بھی نہیں سمجھا کہ اپنی ذات کا علم، علمِ حضوری ہے، نہ کہ علمِ حصولی اور تضایف و اضافت کے باب سے علمِ حصولی ہے نہ کہ علمِ حضوری، علمِ حضوری میں عالِم، معلوم اور علم سب ذاتاً و اعتباراً متحد ہوتے ہیں، ان میں کوئی تغایر و اثنینیت نہیں ہوتی اور علم الشیء بذاتہ علمِ حضوری ہوتا ہے؛

لہٰذا علم واجب بذاتہ بھی علمِ حضوری ہوا جو اضافت و نسبت سے منزہ ہے وتعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علوا کبیرا وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔

دربارۂ مسئلۂ علم و معلوم و مسئلۂ علم باری تعالیٰ بعض فلاسفہ و مناطقہ کے اسی طرح کے کفریہ یا فاسد و کاسد یا مردود و منقوض یا محض سطحی اور غیر مبنی بر حقیقت نظریات و آراہیں، رسالۂ ھذا ''العلم والمعلوم'' میں خواجۂ خواجگان حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رحمۃ اللہ علیہ کے ہم نام و ہم نسبت علامۃ الہند حضرت مولانا معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ نے انہی افکار و نظریات اور مناطقہ و فلاسفہ کے ہفوات کا پُرزور اور شاندار طریقے سے قلع قمع کیا ہے اور ان کو گھر کی راہ دکھائی ہے۔

مولانا جس جرأت مندانہ طرزِ فکر اور بے باکانہ طرزِ اظہار کے ساتھ بحث و کلام فرماتے ہیں وہ فلاسفۂ اسلام میں اُن کی ایک امتیازی شان اور انفرادی مقام کی غمازی کرتا ہے، جب وہ افلاطون، شیخ مقتول، میر باقر داماد، شیخ رئیس، فارابی، محقق دوانی، میر زاہد، محقق طوسی، غرض اشراقیہ، مشائیہ، معتزلہ، قدماء اور متاخرین میں سے کسی کے مسلک کا ردّو ابطال کرتے ہیں تو جس وقار اور شانِ خود اعتمادی و خود شناسی کے ساتھ تبیینِ مسالک، تقطیعِ دلائل و شبہاتِ خصم اور مدِّمقابل پر اقامتِ دلائل قاہرہ و براہین باہرہ فرماتے ہیں اس سے اُن کے رسوخ فی العلم، اُن کے علم کی گہرائی اور گیرائی اور امّہاتِ کتب پر اُن کی وُسعتِ نظر کا نشان ملتا ہے۔

مولانا کا طرزِ کلام اس طرح ہے کہ اولاً تبیینِ مذاہب کرتے ہیں، ثانیاً منشائے اختلافِ معانی ذکر کرتے ہیں، ثالثاً مسالک غیر مرضیہ پر تنقیدات لاتے ہیں اور رابعاً مسلکِ حق مذہبِ مہذب مذہبِ متکلمینِ دین متین کی تصویب و تائید فرماتے ہیں، اب ذیل میں ہم ان کے نقد و نظر کی چند جھلکیاں و پھول جھڑیاں پیش کرتے ہیں، قارئین ٹوپی تھام کر اُن کے طائرِ فکر کی بلند پروازیوں کا نظارہ فرمائیں۔

(الف) ہر دو گروہِ حکماء اشراقیہ و مشائیہ علم و معلوم میں اتحاد کے قائل ہیں یعنی ان کے نزدیک صورتِ ذہنیہ علم ہے اور صورت ہی معلوم اور بے دال کے ''بودم'' مشائیہ نے مزید ایک قدم اور آگے بڑھا کر صورتِ ذہنیہ کو ذی صورت کے ساتھ متحد بالماھیۃ قرار دیدیا اگرچہ اشراقیہ صورت کو ذی

صورت کے ساتھ متحد بحسب الماھیۃ نہیں بلکہ مغائر بالماہیۃ مانتے ہیں۔

مولانا معین الدین اجمیری نے چار مقدمات بدیہیہ، چھ دلائل ساطعہ اور تین الزاماتِ عویصہ سے اس مذہب حکماء کا بطلان ظاہر کیا ہے، مقدمات و دلائل کی تفصیل رسالے میں ملاحظہ فرمائیں ہم یہاں اختصار کے ساتھ صرف تقریرِ الزامات پر اکتفاء کرتے ہیں۔

پہلا الزام: اس مذہب کی بناء پر علم حقیقتِ واحدہ باقی نہیں رہتا، حالانکہ علم ایک حقیقتِ واحدہ ہے۔

دوسرا الزام: اس مذہب کی رو سے علم و معلوم دونوں متحد المصداق ہو جاتے ہیں؛ حالانکہ ان دونوں میں تقابل تضایف ہے اور یہ دونوں متضائفین ہیں، لہٰذا دونوں کا مصداق الگ الگ اور جدا جدا ہونا ضروری ہے۔

تیسرا الزام: خاص طور پر مذہب مشائیہ پر عائد ہوتا ہے جو انحفاظِ ماھیت کے قائل ہیں کہ بریں تقدیر شے واحد پر جوہر و عرض دونوں کا صدق لازم آتا ہے بدیں وجہ کہ جب ہر شے کی صورت شے کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہوتی ہے تو جوہر کی صورتِ ذہنیہ جوہر ہوگی جبکہ اس پر عرض کی تعریف بھی صادق آتی ہے کہ وہ موضوع یعنی ذہن میں موجود ہے، حالانکہ جوہر و عرض دو متبائن حقیقتیں ہیں۔

(ب) مولانا فرماتے ہیں: یہ تیسرا الزام یعنی شے واحد کا دو مقولوں کے تحت آجانا ایسا ہے کہ مشائیہ اگر صورتِ ذہنیہ کو مصداقِ علم قرار نہ بھی دیں تب بھی انہیں اس سے مفر نہیں؛ اسی لئے محققین متکلمین نے درجۂ معلوم میں صورتِ غیر متحدہ یعنی شبح کو رکھا اور حالت انجلائیہ کو علم قرار دیا ہے، اس مسلک پر نہ علم و معلوم کا اتحاد لازم آتا ہے، نہ علم کا تعلق معدوم محض کے ساتھ اور مزید لطف یہ کہ علم ایک حقیقتِ واحدہ کے تحت آجاتا ہے، علامہ میر زاہد، علامہ قوشجی اور علامہ محب اللہ بہاری اس رمز کو سمجھ لیتے تو کبھی صورتِ متحدہ کے قائل نہ ہوتے۔ ان حضرات کی طرف سے حالت ادراکیہ کو علم قرار دینے سے اگرچہ علم و معلوم متغایر ہو جاتے ہیں لیکن ان کے قائل بالصورۃ المتحدۃ ہونے کی وجہ سے یہ الزام ان پر بہ دستور قائم رہتا ہے کہ شے واحد دو مقولوں کے تحت آگئی۔

(ج) الزامِ ثانی کی بھنک حکماء کو بھی تھی لہٰذا اس سے تفصّی اور خلاصی کے لئے انہوں نے صورتِ

حاصلہ فی الذہن کے دو اعتبار پیدا کر لئے:

1. صورة حاصلة من حيث هي هي أي: مع قطع النظر عن العوارض الذهنية

2. صورة حاصلة مخلوطة بالعوارض الذهنية

اور پہلے اعتبار کے لحاظ سے صورتِ حاصلہ کو مصداقِ معلوم اور دوسرے اعتبار کے لحاظ سے اسے مصداقِ علم قرار دیا اور اپنے زعم فاسد اور فہم کاسد میں اس الزام سے عہدہ برا ہو گئے؛ کیونکہ مصداقِ ہر دو علم و معلوم میں تغایر پیدا ہو گیا اگرچہ اعتباری ہی سہی! مگر

ع دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

مولانا اجمیری اس فلسفی دامِ تزویر کو تار تار کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "حقیقت یہ ہے کہ محض اس تغایر اعتباری سے کُشود کار نہیں ہوتا، علم و معلوم ہر دو حقائقِ واقعیہ کی قبیل سے ہیں"، علم کا علم ہونا اسی طرح معلوم کا معلوم ہونا کسی کے لحاظ و اعتبار پر موقوف نہیں ہے ورنہ واقعیات اور اعتباریات میں کیا فرق رہ جائے گا؟ کیا اپنی دھونس جمانے کے لئے ضروریات، بدیہیات اور مسلمات سے بھی روگرانی اور پہلو تہی کروگے؟

هم نے مانا کہ تغافل نہ کروگے لیکن
خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک

(د) علامہ میر زاہد نے تمام مناطقہ کے بر خلاف علمِ حصولی کو چار اقسام پر تقسیم کیا ہے:

1. علم بالکنہ جس میں شے کے ذاتیات ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اور وہی ذاتیات ملاحظۂ شے کے لئے مرآت ہوتے ہیں، جیسے حیوانِ ناطق انسان کے لئے۔

2. علم بکنہہ جس میں خود شے ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔

3. علم بالوجہ جس میں شے کے عرضیات ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اور یہی عرضیات ملاحظۂ شے کے لئے مرآت ہوتے ہیں۔

4. علم بوجہہ جس میں شے کے عرضیات ذہن میں حاصل ہوتے لیکن وہ ملاحظہ شے کے لئے مرآت نہیں ہوتے۔

مولانا نے اولاً اس مذہب کی توضیح وتشریح فرمائی، ثانیاً منشا تربیعِ قسمت کی تنقیح کی اور ثالثاً پانچ مضبوط و مستحکم وجوہ سے اس پر تنقید کر کے اسے لغو اور بے معنی ثابت کیا۔

(ہ) مولانا اجمیری رحمۃ اللہ علیہ نے رسالہ ہذا میں علم کے مفہوم اور اس کے اطلاق کے سلسلے میں سات مذاہب بیان کئے:

1. الصورة الحاصلة	2. حصول الصورة
3. الحالة الانجلائية او الحالة الادراكية	4. انتقاش النفس لتلك الصورة
5. الحاضر عند المدرك	6. الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم

7. اتحاد العاقل والمعقول

بعد ازیں بغرضِ تسہیلِ تفہیم، اختلافِ معانیٔ علم کے منشأ کی تنقیح فرمائی اور اس حقیقت کو واضح کیا کہ اِن تفاسیر کی روشنی میں علم مقولاتِ عشر میں سے کسی خاص مقولے کے تحت آتا ہے یا نہیں اور اگر آتا ہے تو کس تفسیر کی روشنی میں اور کس مقولے کے تحت؟ اور قولِ فیصل یہ صادر فرمایا کہ علم بداہۃً حقائقِ ثابتہ نفس الامریہ میں سے ایک حقیقت واحدۃ ثابتہ نفس الأمریہ ہے؛ لہٰذا جن تعریفات کی رو سے علم حقیقت واقعیہ واحدہ نہیں ٹھہرتا وہ سب مخدوش و مردود اور جس تعریف کی روشنی میں یہ حقیقت واحدہ واقعیہ قرار پاتا ہے وہی حق اور صحیح ہے اور وہ صرف تعریف ثانی یعنی حالتِ انجلائیہ ہے جو عامۂ متکلمین کا مذہب ہے، **فعضوه بالنواجذ ولا أراكم فى ذالک تقدمون رِجلاً و تؤخرون أخرى**

(و) مصداقِ معلوم کے سلسلے میں مولانا صاحب نے چھ مذاہب کا ذکر فرمایا:

1. مذہب عامۂ متکلمین	2. مذہب حکماء
3. مذہب علامہ میر زاہد وعلامہ محب اللہ بہاری	4. مذہب علامہ قوشجی

5. مذہب ملانظام الدین وعلامہ فضل حق خیر آبادی 6. مذہب بحر العلوم مولانا عبد العلی

بعد ازاں صورت، حالت، مناطِ انکشاف اور وجودِ ذہنی وغیرہ تحقیق طلب امورِ متعلقۂ علم کی تنقیح کرتے ہوئے مذاہب مذکورہ پر مفصل اور مدلّل کلام فرمایا اور علم وحکمت کے بے شمار موتی صفحۂ قرطاس پر بکھیر دیئے۔

علاوہ ازیں أخی فی اللہ حضرت مولانا محمد انس قادری سلّمہ الباری کی کاوش سزاوارِ تحسین وصد آفرین ہے کہ انہوں نے رسالہ ھذا کو جدید اشاعتی اسلوب سے آراستہ اور چیدہ چیدہ مقامات پر اہم اور وقیع حواشی وتعلیقات سے پیراستہ کرکے اس کی افادیت کو دوچند کر دیا، اللہ کریم ان کی مساعیٔ جمیلہ کو شرفِ قبول سے بہرہ مند فرمائے۔

بس! اب آپ ان موتیوں کو سمیٹتے جایئے اور ہمارے سلسلہ کلام کی گرہوں کی عقدہ کشائی، اس میں موجود دعاوی کے دلائل، اس کے مغلقات ومبہمات کی تشریحات وتفاسیر اور اس کے مجملات کی تفاصیل کا نظارہ ومشاہدہ اپنے دیدہ ودل سے کرتے جایئے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین
وعلی آلہ واصحابہ اجعمین اللھم لاتزغ قلوبنا بعد اذھدیتنا وھب لنامن لدنک
رحمۃ انک انت الوھاب اللھم لاتمتنا الا ونحن مسلمون.

العبدالضعیف المفتقر الی رحمۃ ربہ المقتدر
ابن داؤد عبدالواحد العطاری غفر لہ اللہ الباری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی القی حبه فی قلوب الکاملین، فاجتهدوا و جدوا فافاضوا مانالوا من الدین المتین، علی من شغفهم حبا من الطالبین فبلغوا اقصی مراتب الیقین، و الصلوة و السلام علی سیدنا محمد افتخار الانبیاء و المرسلین الذی کان شاهدا و مبشرا و نذیرا للعالمین، و علی اله و صحبه الذین کانوا اشد حبالله و اتباعا للنبی الامین و مظاهر برکات الله المعین[1]

بحث العلم والمعلوم

لفظ علم کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے۔[2]

1. الصورۃ الحاصلة، یعنی کسی شے کا نقشہ جو ذہن میں آئے۔
2. حصول الصورۃ، یعنی صورۃ کا ذہن میں حاصل ہونا یا دوسرے الفاظ میں کسی شے کا نقشہ ذہن میں آنا، اس صورت میں علم عبارت صورۃ سے نہ ہو گا بلکہ صورۃ کے حصول کا نام ہو گا، پہلے معنی کو عام طور سے اس طرح تعبیر کرتے ہیں "الصورۃ الحاصلة من الشیء عند العقل" اور دوسرے معنی کی عام تعبیر یہ ہے "حصول صورۃ الشیء فی العقل"۔
3. الحالة الانجلائیة او الحالة الادراکیة، یعنی علم یہ نہیں ہے کہ اشیا کے نقشے اور صورتیں ہوں (جو ذہن میں آئیں) بلکہ وہ نورانی حالت و کیفیت ہے، جو مبدءِ فیاض کی جانب سے نفس پر فائز و طاری ہو، خواہ اشیا کے حصول صُور کے بعد یا بغیر حصول صُور کے۔
4. انتقاش النفس بتلک الصورۃ، یعنی علم نہ نام صورۃ کا ہے، نہ اس کے حصول کا، بلکہ صورۃ و

---

(۱) درج بالا خطبہ پیش نظر نسخوں میں سے فقط ایک ہی نسخہ میں ہے، جو برکات اکیڈمی سے شائع ہوا تھا۔

(۲) علم کا اطلاق دیگر معانی پر بھی حکماء نے کیا ہے؛ لیکن صاحبِ کتاب نے انہیں معانی سے متعلق ابحاث مرقوم فرمائی ہیں جن سے متعلق کتب معقولات میں ابحاث موجود ہیں۔

نقش کے قبول سے عبارت ہے، جس کا قابل نفس ہے۔

5. الحاضر عندالمدرک، یعنی نفس کے سامنے (جو کہ مدرک ہے) کوئی شے حاضر ہو، خواہ وہ حاضر صورۃ ہو یا خود شے، وہ شے حاضر علم ہے، اس معنی میں صورۃ کی تخصیص نہیں ہے۔

6. الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم، یعنی عالم و معلوم کے درمیان جو نسبت قائم ہوتی ہے اس نسبت کا نام علم ہے، ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کس کو جانتا ہے تو دونوں کے درمیان ایک اضافت و نسبت قائم ہو جاتی ہے، یعنی جاننے کے بعد ایک عالم کہلاتا ہے اور دوسرا معلوم، اسی بنا پر ہر ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں عالم المعلوم یا معلوم العالم، اسی درمیانی رابطہ و اضافت کا نام علم ہے۔

7. اتحاد العاقل والمعقول، یعنی عالم کا معلوم کے ساتھ متحد ہو جانا، مثلاً: زید کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جاننے والا زید بن جائے، اس طور پر مصداقِ علم ہر ایک معلوم کا، ذاتِ عالم کے ساتھ اتحاد ہے، یہ مذہب ایک شخص کا ہے جس کا نام فرفوریوس[1] ہے، ابن سینا (شیخ رئیس)[2] نے اس کو پاگل و مجنون قرار دیا ہے۔

---

(۱) فرفوریوس فلسفی اور افلاطون کا شاگرد تھا، ۲۳۳ء صور شہر میں پیدائش ہوئی، لونژن سے ادبیات اور علم بلاغت کی تحصیل کی پھر افلاطون کے پاس حصول فلسفہ میں مشغول ہوگئے اور افلاطون کی آخری سانس تک اس کے ہمراہ رہے، مراقبات اور ریاضات کے ذریعہ حصول حقیقت ان کا نظریہ تھا اور اسی طرح تربیت کرتے، ۳۰۴ء میں روم میں انتقال ہوا۔

(۲) حسین بن عبد اللہ شہر بخارا کے نزدیک خرمشین گاؤں میں ۳ صفر ۳۷۰ھ میں ہوئے، ابو علی کنیت ہے، شیخ اسماعیل زاہد، محمود مستاح اور عبد اللہ ناتلی سے اخذ علم کیا، ابھی سولہویں سترہویں برس میں ہی تھے کہ طبی قابلیت کی وجہ سے شرق و غرب میں شہرت ہوگئی، ارسطو کے فلسفہ کو دوبارہ زندہ کیا اور منطق کے معلم ثالث ٹھرے، مختلف سلطنتوں میں سرکاری عہدوں پر فائز رہے، نیز قید و بند کی صعوبتوں کو برداشت کیا، ۴ رمضان ۴۲۸ھ، جمعہ کے دن ۵۷ سال کی عمر میں وفات پائی، سینا کی کتب میں زیادہ شہرت القانون فی الطب اور کتاب الشفا کو حاصل ہوئی ہے۔

منشائے اختلاف

معانی علم کے اختلاف کا منشا یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ، جب کسی شے کا نقشہ یا صورۃ ذہن میں آتی ہے تو ہر چار امور متحقق ہو جاتے ہیں۔

1. صورۃ
2. صورۃ کا حصول
3. صورۃ و نقش کا قبول کرنا

صورۃ کو حصول صورۃ لازم ہے، کہ جو ذات صورۃ سے منتزع ہو تا ہے، جیسے: ضارب سے ضرب کا انتزاع، یہ بھی ظاہر ہے کہ جب صورۃ یا نقش ذہن میں حاصل ہو تا ہے تو نفس کا قبول بھی اس کے ساتھ ساتھ ہے، نفس قبول نہ کرتا، تو صورۃ کا حصول کیونکر ہو سکتا تھا، اسی طرح

4. معنی اضافت کا بھی تحقق ہو تا ہے اور یہ بالکل ظاہر و بدیہی ہے۔

غرض علم کے متحقق ہونے پر یہ امور چہار گانہ ضرور حاصل ہو جاتے ہیں، پس ضرور ہے کہ علم کا مصداق انہیں امور چہار گانہ میں سے کوئی نہ کوئی ہو گا، خواہ وہ صورۃ ہو یا اس کا حصول یا اس کا قبول یا اضافة بين العالم و المعلوم، ان چار کے دائرہ سے کوئی شی خارج نہ ہو گی، اس کا لحاظ کرتے ہوئے بعض کا خیال صورۃ کی طرف منتقل ہوا، بعض نے حصول صورۃ کو مصداق علم قرار دیا ہے، بعض کی رائے انتقاش پر جم گئی، بعض اضافت کے قائل ہو گئے۔

منشائے اختلاف کی یہ تبیین در حقیقت تفہیم کی سہولت کے لئے ہے، ورنہ حالت انجلائیۃ اس دائرہ سے خارج رہتی ہے اور اسی طرح ساتواں معنی (اتحاد العاقل و المعقول) خارج رہتا ہے۔[1]

---

(۱) نیز پانچواں معنی (الحاضر عند المدرک) بھی اپنے بعض مصادیق کے لحاظ سے خارج رہتا ہے۔

علم کس مقولہ سے ہے؟

1. علم اگر صورۃ سے عبارت ہے تو وہ مقولۂ کیف [1] سے ہے، یہ جب ہے کہ صورۃ سے مراد شبح ومثال

---

(۱) مقولہ کے لغوی معنی بولی ہوئی بات اور اصطلاح حکماء میں مقولہ وہ جنس عالی اور مفہوم کلی ہے جو اپنے ماتحت پر محمول ہوتی ہے، انہیں مقولات عشر اور اجناس عالیہ کہا جاتا ہے، حکماء کے نزدیک عالم میں جو چیز موجود ہو گی اس پر ان دس مقولات میں سے کسی کا حمل و اطلاق ضرور ہو گا، نیز یہ مقولات آپس میں متباین ہیں، یہ کل دس ہیں، ایک جوہر اور نو اعراض۔

1. جوہر: ایسے ممکن کا نام ہے جو اپنے وجود میں کسی موضوع (محل) کا محتاج نہ ہو بلکہ وہ قائم بنفسہ ہو، جیسے: شجر و حجر۔
2. عرض: ایسے ممکن کا نام ہے جو اپنے وجود اور بقامیں کسی موضوع (محل) کا محتاج ہو، جیسے: کپڑے کی سیاہی اور سفیدی۔

اعراض تسعہ

1. کم: وہ عرض جو بالذات تقسیم کو قبول کرے (یعنی عقل تقسیم کو جائز مانے) جیسے: خط، اعداد وغیرہ۔
2. کیف: وہ عرض جو بالذات نہ تقسیم کو قبول کرے اور نہ ہی نسبت کو، جیسے: شہد کی مٹھاس، کتابت کا ملکہ وغیرہ۔
3. این: شے کی وہ حالت جو کسی مکان میں ہونے کے سبب شے کو عارض ہو، مثلاً: زید کی وہ حالت جو بیٹھنے کے سبب اسے عارض ہوتی ہے۔
4. متی: شے کی وہ حالت جو کسی زمانہ میں ہونے کے سبب شے کو عارض ہو، جیسے: زید کو وہ حالت جو رات میں ہونے کے سبب عارض ہوتی ہے۔
5. اضافت: ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو، جیسے: ابوت کا تعقل بنوت پر اور بنوت کا ابوت پر موقوف ہے۔
6. ملک: شے کو وہ حالت جو محاط ہونے کے سبب شے کو عارض ہو اور شے بدلنے سے محیط کا مکان بدل جائے جیسے وہ حالت جو آدمی کو عمامہ باندھنے سے عارض ہوتی ہے اور آدمی کے بدلنے سے ان کا مکان بھی بدل جائے گا۔
7. وضع: شے کی وہ حالت جو شے کے اجزاء کو غیر سے اور بعض اجزاء کو دیگر اجزاء سے نسبت ہونے کے سبب عارض ہوتی ہے جسے قیام و قعود کے وقت جو حالت عارض ہوتی ہے۔
8. فعل: شے کی وہ حالت جو غیر میں اثر کرنے کی وجہ سے عارض ہو جیسے وہ حالت جو لکڑی چیرتے وقت آرہ کش کو عارض ہوتی ہے۔

=

ہو جیسا کہ مسلک اشراقیہ[1] ہے، کہ وہ صورۃ کے لئے صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ وہ شے کا نقشہ اور تصویر ہو، اس تصویر اور نقشہ کا شے کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہونا ضروری نہیں قرار دیتے؛ لیکن اگر صورۃ کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ شے (ذوصورۃ) کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہو، جیسا کہ ذوق مشائیہ ہے، تو اس صورت میں علم کسی خاص مقولہ کے تحت میں نہ ہو گا، بلکہ معلوم کے تابع ہو گا، اگر وہ جوہر ہے تو علم بھی جوہر ہو گا، اگر وہ مقولۂ کیف سے ہے تو علم بھی مقولۂ کیف سے ہو گا، اسی پر دوسرے مقولات کو قیاس کر لیا جائے۔

2. دوسرے معنی (حصول صورۃ) کے لحاظ سے علم معنی مصدری انتزاعی[2] ہو گا، اب خواہ اس کو مقولۂ کیف کے تحت میں مانو، جیسا کہ مسلک محققین کا ہے، کہ وہ امور عامہ[3] کو بھی کسی نہ کسی مقولہ کے تحت

=

9. انفعال: شے کو وہ حالت جو غیر کے اثر کو قبول کرتے وقت شے کو حاصل ہوتی ہے جیسے لکڑی کی وہ حالت جو چیرتے وقت لکڑی کو عارض ہو۔

(۱) یونانی فلسفہ کے دو مدرسے تھے، ایک حجرہ نشین فلسفیوں کا تھا جنہیں رواقیین کہا جاتا ہے، اس میں شاگردوں کو مراقبہ کرنے اور فکر و عقل میں نور پیدا کرنے کی مشقیں اور ریاضتیں کرائی جاتی تھیں اور اس کے ذریعہ حقائق اشیا کا ادراک کرتے تھے، افلاطون اسی مدرسہ کا معلم تھا اور ان کے نظریہ اشراق کی وجہ سے یہ لوگ اشراقیین کہلاتے ہیں، شیخ مقتول شیخ شہاب الدین سہروردی اسی نظریہ کے مبلغ تھے۔ دوسرا مدرسہ جو ارسطو کے نقش قدم پر چلتا تھا، اس میں حقائق اشیا کو نظر و فکر اور عقلی استدلالات کے ذریعہ جانا جاتا تھا، چونکہ ارسطو چلتے چلتے پڑھاتے تھے اس لیے انہیں مشائین کہتے ہیں۔

(۲) امور انتزاعیہ اور امور اعتباریہ وہ ہیں کہ جن کا وجود خارجی نہیں ہوتا بلکہ معتبر کے اعتبار پر موقوف ہوتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں

1. امور انتزاعیہ واقعیہ وہ امور جن کو عقل موجودات خارجیہ سے منتزاع کرے، یعنی ان کا منشا خارج میں موجود ہو، جیسے: آسمان سے فوقیت، زمین سے تحتیت، مخلوق سے حدوث وغیرہ۔
2. امور انتزاعیہ اختراعیہ وہ امور جنہیں عقل نے گھڑ لیا ہو، ان کا منشائے انتزاع خارج میں موجود نہ ہو، جیسے: عنقاء، چڑیل کے دانت، الٹے منہ والا انسان وغیرہ۔

(۳) وہ امور جو موجود کی تینوں قسموں (واجب جوہر اور عرض) میں سے ایک کے ساتھ خاص نہ ہوں، بلکہ تینوں میں یا
=

میں مانتے ہیں، گو مقولہ کا صدق ان پر صدق عرضی ہو یا کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں، جیسا کہ مسلکِ میر زاہد[1] ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وجود، حصول امور عامہ میں سے ہیں۔

3. تیسرے معنی کے لحاظ سے علم حقیقت واحدہ اور مقولۂ کیف سے ہے۔

4. چوتھے معنی کی رو سے علم مقولۂ انفعال سے ہے۔

5. پانچواں معنی عام ہے شامل ہے صورۃ کو اور غیر صورۃ کو، اس اعتبار سے وہ کسی خاص مقولہ کے تحت میں داخل نہیں، البتہ صورۃ کی صورت میں مقولۂ کیف کے تحت میں ہو گا، بشرطیکہ صورۃ بمعنی شبح ومثال ہو۔

6. چھٹے معنی کی رو سے علم مقولۂ اضافت کے تحت میں ہو گا۔

7. ساتویں معنی کے لحاظ سے علم کسی خاص مقولہ کے تحت میں داخل نہ ہو گا۔

علم حقیقت واحدہ ہے یا نہیں

یہ امر بدیہی ہے کہ علم بھی مثل دوسری اشیا کے، ایک حقیقت واحدہ واقعیہ[2] ہے اور تمام اشیا سے ممتاز ایک حقیقت ہے، جس طرح سواد، بیاض، نور، ظلمت، شجر، حجر، حیوان حقائق ثابتہ نفس الامریہ ہیں اور ہر ایک اپنی حد میں، نہ صرف یہ کہ ایک مقولہ کے تحت میں داخل ہے، بلکہ ہر ایک

=

کم از کم دو میں پائے جائیں، جیسے: وجود کہ تینوں میں پایا جاتا ہے اور امکان صرف دو میں پایا جاتا ہے کہ واجب ممکن نہیں ہوتا۔

(۱) مرزا محمد زاہد بن قاضی محمد اسلم ہرات میں پیدا ہوئے، ملا فاضل بدخشانی، ملا صادق حلوائی، مرزا محمد جان شیرازی، ملا یوسف اور ملا جمال لاہوری سے اخذ علم کیا، شاہی ملازمت کے ساتھ تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا، شاہ عبد الرحیم محدث دہلوی نے آپ سے کتب معقولات کی تحصیل کی، آخر عمر میں شاہی ملازمت ترک کر دی اور درس و تدریس اور تزکیہ نفس میں مشغول ہو گئے، ۱۱۱۱ھ میں آپ کا وصال ہوا، آپ کی "زواہد ثلاثہ" عرصہ دراز تک درس نظامی کے نصاب میں داخل رہی ہیں نیز اب بھی بعض مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔

(۲) یعنی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے اور مقولہ واحدہ کے تحت میں داخل ہے۔

ایک حقیقت نوعیہ ہے جو دوسرے انواع سے ممتاز ہے، اسی طرح علم بھی مثل دیگر اشیا کے ہے، کہ یہ بھی ایک نوع ہے جو دیگر اشیا سے ممتاز ہے ایس کا اعتراف تقریباً تمام ارباب مذاہب کو ہے اور اس کی بداہت کے سب شاہد ہیں، اب دیکھنا یہ ہے کہ، کس تعریف اور مذہب پر علم حقیقت واحدہ ٹھہرتا ہے اور وہی مذہب یا تعریف صحیح ہو گی جس کی رو سے علم ایک نوع یا ایک حقیقت قرار پائے۔

اس معیار پر سوائے مذہب حالت انجلائیہ کے کوئی مذہب پورا نہیں اترتا جس کے عامۂ متکلمین قائل ہیں، شبح ومثال کے طور پر اگرچہ علم ایک مقولہ کہ تحت میں آجاتا ہے؛ لیکن حقیقت واحدہ نہیں بنتا، ہر ایک شبح، ایک خاص نوع کے تحت میں ہوتی ہے؛ کیونکہ صور واشکال انواع متبائنہ تسلیم کی گئی ہیں اور صورۃ کے طور پر (جس میں صورۃ کا اتحاد بحسب الماہیۃ ذو صورۃ کے ساتھ قرار دیا گیا ہے) علم کسی ایک مقولہ کے تحت میں بھی باقی نہیں رہتا، اس مسلک پر جوہر کی صورۃ جوہر ہے اور کیف کی کیف اور کم کی کم وعلی ھٰذا فقس، اتحادِ حقیقت یہاں کیا ذکر؟ یہی حال مذہبِ فرفوریوس کا ہے، کہ اس میں علم معلوم خارجی کے تابع ہے۔

باقی ماندہ مذاہب کی رو سے، گو علم کسی ایک مقولہ کے تحت میں آجائے؛ لیکن وہ محض انتزاعی اعتباری رہ جاتا ہے؛ حالانکہ بداہت عقلیہ اس پر شاہد ہے کہ علم ایک حقیقت واقعیہ ہے، اس کا وجود محض انتزاع اور اعتبار پر موقوف نہیں ہوتا، جس طرح سواد، بیاض وغیرہ حقائق واقعیہ ہیں بالکل اسی طرح علم بھی ایک واقعی حقیقت ہے، غرض علم ایک حقیقت واحدہ واقعیہ صرف اس مسلک پر ٹھہرتا ہے جو مسلک عامۂ متکلمین کا ہے، یعنی علم حالت انجلائیہ یا حالت ادراکیہ کا نام ہے، نہ کہ صورۃ یا شبح ومثال کا۔

علم کے متعلق مذاہب بلحاظ معلوم

عامۂ متکلمین کا مذہب:

عامۂ متکلمین کے نزدیک علم حالت ادراکیہ ہے اور یہ محض علم ہے، معلومیت کا مصداق شے

خارجی ہے، ان کے نزدیک معلوم کی دو قسمیں (معلوم بالذات و معلوم بالعرض)[1] نہیں ہیں، علم ذہن میں قائم ہے اور معلوم خارج میں موجود، یہ حضرات اشیا کا وجود ذہنی تسلیم نہیں کرتے، یعنی ذہن میں اشیا کے نقشے اور صورتیں نہیں آتیں، یہ اس کو جائز رکھتے ہیں کہ علم کا تعلق معدوم محض کے ساتھ ہو جائے، ان کے نزدیک علم معلوم میں صرف مغائرت ہی نہیں ہے بلکہ ظرف کا بھی فرق ہے، ایک (علم) ذہن میں دوسرا (معلوم) خارج میں۔

حکماء کا مذہب:

حکماء عام ازیں کہ اشراقیہ ہوں یا مشائیہ علم نام صورۃ کا رکھتے ہیں، گو ایک (اشراقیہ) کے نزدیک صورۃ، ذوصورۃ کے مغائر بالماہیۃ ہے اور دوسرے (مشائیہ) کے نزدیک متحد بالماہیۃ ہے، ان کے نزدیک صورۃ ہی علم ہے اور صورۃ ہی معلوم، دونوں کا مصداق ایک ہے، گو دونوں میں فرق اعتباری ہے، یعنی یہی صورۃ جب یہ لحاظ کیا جائے کہ ذہن میں ہے اور عوارض ذہنیہ اس سے لگے ہوئے ہیں تو یہ علم ہو گی اور اگر اس سے قطع نظر کی جائے تو معلوم ہو گی، ذوالصورۃ یا ذو الشبح جو کہ موجود خارجی ہے وہ معلوم بالعرض ہے، معلوم بالذات کا مصداق صورۃ ہے اور وہی علم ہے، یہ دونوں گروہِ حکماء علم، معلوم اتحاد کے قائل ہیں، جب دونوں نے ذہن میں اشیا کی صورتیں تسلیم کر لیں تو یہ گویا اشیا کا وجود ذہنی ہوا، اس وجہ سے دونوں گروہ قائلین بالوجود الذهنی مانے گئے ہیں۔

میر زاہد اور محب اللہ بہاری کا مذہب:

حالت ادراکیہ علم اور صورۃ (بطریق حصول الاشیاء بانفسها) معلوم، یہ مذہب میر زاہد و صاحب سلم العلوم، محب اللہ بہاری[2] کا ہے ان کے طور پر علم معلوم متغائر ہیں، گو ظرف کا اتحاد

---

(۱) حکماء و محققین متکلمین فرماتے ہیں کہ شے کی جو صورۃ ذہن میں آتی ہے وہ معلوم بالذات ہے، یعنی معلوم کا حمل اس صورۃ پر حقیقی ہے اور جو شے خارج میں ہے، یہ معلوم بالعرض ہے، یعنی معلوم کا حمل شے خارجی پر مجازاً، صورۃ کے واسطہ سے ہے۔

(۲) محب اللہ بن عبد الشکور موضع کڑا، صوبہ بہار میں پیدا ہوئے، شیخ قطب الدین بن عبد الحکیم انصاری اور سید قطب =

ہے، یہ حضرات وجود ذہنی کے ساتھ حالت انجلائیہ کے قائل ہیں، معلوم بالذات ان کے نزدیک صورۃ ذہنیہ ہے اور شے خارجی معلوم بالعرض۔

علامہ قوشجی کا مذہب:

حالت ادراکیہ علم اور صورۃ (بطریق حصول الاشیاء بانفسھا) معلوم؛ لیکن اس طریق پر کہ صورۃ ذہن میں حاصل ہو اور ذہن میں اس کا حلول نہ ہو، گویا حصول بلا حلول ہو جیسے پانی کا حصول کوزہ میں کہ حصول پانی کا کوزہ میں ہے؛ لیکن کوزہ میں اس کا حلول نہیں ورنہ پانی کوزہ سے علیحدہ نہیں ہوتا، یہ مذہب علامہ قوشجی، شارح تجرید[1] کا ہے۔

ملا نظام الدین اور علامہ فضل حق خیر آبادی کا مذہب:

حالت ادراکیہ علم اور صورۃ بمعنی شبح (بطریق حصول الاشیاء باشباحھا) معلوم، اس طور پر بھی علم، معلوم متغائر ہیں اور وجود ذہنی کا اعتراف ہے۔ حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ[2]

=

الدین حسینی شمس آبادی کی خدمت میں علوم کی تکمیل کی، تحصیل علم کے بعد مختلف علاقوں میں قاضی شرع کے عہدہ پر فائز رہے، ۱۱۱۹ھ میں آپ اس فانی دنیا سے رحلت کرگئے، آپ کی تصانیف میں سلم العلوم اور مسلم الثبوت دو شہرہ آفاق کتابیں ہیں۔

(۱) علی بن محمد قوشجی فقیہ، فلسفی اور متکلم تھے، آپ کے والد امیر الغ بیگ بادشاہ ماوراء النہر کے خادمین میں سے تھے، قاضی زادہ رومی، امیر الغ بیگ اور کرمان کے علما و فضلا سے اخذ علم کیا، آپ سمرقند، تبریز اور پھر قسطنطنیہ میں سرکاری عہدہ پر فائز رہے، شاہ بلاد روم سلطان محمد خان نے قسطنطنیہ میں "ایا صوفیہ" مدرسہ آپ کے حوالہ کیا، آخر عمر تک آپ وہیں قیام پزیر رہے، ۸۷۵ھ میں آپ کا وصال ہوا اور حضرت ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے جوار میں مدفون ہوئے، آپ کی شرح تجرید علمائے معقولین میں مقبول ہے۔

(۲) قائد تحریک آزادی علامہ فضل حق بن علامہ فضل امام خیر آبادی ۱۲۱۲ھ میں خیر آباد میں پیدا ہوئے، اپنے والد ماجد سے جملہ علوم و فنون کی تکمیل کی، شاہ عبد القادر محدث دہلوی سے اخذ علم حدیث کیا اور تیرہ سال کی عمر میں فارغ التحصیل ہوئے، مختلف علاقوں میں ملازمت کرتے رہے اور سلسلہ تدریس بھی جاری رہا، ۱۸۵۷ء کی جنگ

=

نے اس مذہب کو اختیار کیا ہے اور اسی طرف حضرت ملا نظام الدین استاذالکل قدس سرہ[1] اور ان کے تقریباً کل تلامذہ کا میلان ہے، من حیث الدلیل یہی مذہب حق ہے۔[2]

بحرالعلوم کا مذہب:

حالت ادراکیہ علم اور صورۃ بمعنی شبح معلوم؛ لیکن یہ شبح بجائے ذہن کے عالم مثال میں قائم ہے، اس طور پر بھی علم، معلوم متغائر ہیں بلکہ دونوں کا ظرف بھی ایک نہیں ہے، اس کو حضرت مولانا عبدالعلی بحرالعلوم قدس سرہ[3] نے اختیار کیا ہے۔

علم کے باب میں بلحاظ معلوم اختلاف کا اس نہج سے بیان کسی کتاب میں نہیں ہے۔

=

آزادی میں انگریز گورنمنٹ کے خلاف نمایاں کردار ادا کیا، جس کی پاداش میں آپ کو کالے پانی کی سزا ہوئی، قید کر کے انڈمان بھیجے گئے، جہاں ۱۲ صفر ۱۲۷۸ھ، ۲۰ اگست ۱۸۶۱ء کو عالم فنا سے عالم بقا کی طرف کوچ کر گئے۔

(۱) نظام الدین محمد سہالوی بن ملا قطب الدین بن عبد الحکیم، ۱۰۸۸ھ میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی، والد کی شہادت کے بعد امان اللہ بنارسی، ملا علی جائسی اور ملا غلام نقشبند سے علوم وفنون کی تکمیل کی اور شاہ عبد الرزاق بانسوی کے ہاتھ پر سلسلہ قادریہ میں بیعت کی، تحصیل علم کے بعد تدریسی سلسلہ میں مشغول ہو گئے اور منصب تدریس میں یکتائے زمانہ ٹھہرے، مدارس میں رائج نصاب تعلیم کے پہلے مدون آپ ہیں؛ اسی وجہ سے اس نصاب تعلیم کو درس نظامی کہا جاتا ہے، ۱۱۶۱ء میں اس فانی دنیا سے کوچ کر گئے۔

(۲) اعلی حضرت فاضل بریلی رحمہ اللہ تعالی کا مختار بھی یہی مذہب ہے، ان شئت فطالع رسالتہ انوار المنان فی توحید القرآن۔

(۳) بحرالعلوم مولانا عبدالعلی بن نظام الدین، ۱۱۴۴ھ میں لکھنؤ میں پیدا ہوئے، جملہ علوم وفنون کی والد ماجد بانی درس نظامی ملا نظام الدین سہالوی سے تحصیل کی اور فاتحہ فراغ ملا کمال الدین سے پڑھا، سترہ سال کی عمر میں تکمیل کی، لکھنؤ، شاہ جہانپور، رامپور، بہار اور مدراس میں تدریسی خدمات انجام دیں، ۸۱ سال کی عمر میں ۱۲ رجب ۱۲۲۵ھ کو مدراس میں وفات پائی، آپ نے کئی تصانیف تحریر کی ہیں؛ لیکن شہرت رسائل الارکان، فواتح الرحموت اور شرح مثنوی مولانا روم کو حاصل ہوئی۔

علم کے متعلق تنقیح طلب امور

1. تنقیح صورۃ وحالت:

یہ ظاہر ہے کہ اشیا کے نقشے اور صورتیں ذہن میں آتی ہیں، خواہ یہ نقشہ اور صورۃ مصداق علم ہو یا نہ ہو؛ لیکن ہر ایک شے کا نقشہ یا صورۃ ذہن میں آتی ضرور ہے اور اس کو ہر ایک بداہۃً جانتا ہے اور اس وجہ سے ہر ایک عامی بھی یہ کہتا ہے کہ فلاں کی صورۃ میرے ذہن میں ہے، جس طرح حرارت، برودت، سوزش، آتش، سیلانی آب کے تصورات، بغیر غور و فکر ہر ایک کو حاصل ہیں، بالکل اسی طرح ہر ایک محسوس، موجود کی صورتیں ذہن میں آتی ہیں اور اس کا احساس ہر ایک کو ہوتا ہے، یہ ایک ایسا وجدانی امر ہے جس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں؛ اسی وجہ تمام حکماء (اشراقیہ ہوں یا مشائیہ) حصول صورۃ تسلیم کرکے وجود ذہنی کے قائل ہو گئے، اگر حکماء اسی پر اقتصار کرتے تو بہتر تھا؛ لیکن انہوں نے یہ زیادتی کی کہ صورۃ و نقشہ کو علم بھی قرار دے دیا، اس طور پر وہ محض وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں بلکہ صورۃ کو مصداق علم قرار دینے کے دعویدار ہیں، جس کا اثبات ان کے ذمہ ہو گیا ہے اور محض وجود ذہنی ثابت کرنے سے ان کا یہ دعوی ثابت نہیں ہوتا، صورۃ کو مصداق علم قرار دینے میں بڑی خرابی یہ ہے کہ علم کوئی مخصوص نوع یا خاص حقیقت نہیں بنتا؛ حالانکہ مثل دیگر حقائق یہ بھی ایک نوع و حقیقت ہے، اگر سواد یا بیاض کوئی ایک حقیقت ہے اور اس تحت میں متفقۃ الحقیقۃ افراد ہیں تو اسی طرح علم بھی ایک مخصوص کیفیت ہے، جس کے تحت میں وہ افراد ہیں جو علم ہونے میں سب برابر ہیں، حکماء کے طور پر علم کسی مخصوص حقیقت کا نام نہیں رہتا، بلکہ مشائیہ کے طور پر (جو صورۃ کو ذو صورۃ کے ساتھ متحد مانتے ہیں) کسی خاص مقولہ کے تحت میں بھی باقی نہیں رہتا، یہ قباحت کہ علم کسی ایک حقیقت کے تحت نہیں رہتا، ہر دو طائفۂ حکماء پر مشترک الورود ہے۔

اسی وجہ سے محققین نے اس کیفیت وحالت کو علم قرار دیا ہے جو مبدءِ فیاض سے نفس پر طاری ہوتی ہے، اس میں تباین حقیقت کو راہ نہیں، جس طرح نور ایک کیفیت ہے اور اس کے تحت میں تمام

افراد نورانیت میں شریک ہیں، اسی طرح علم ایک ایسی روشنی ہے جس سے اشیا منکشف ہو جاتی ہیں، اس طرح علم ایک نوع یا حقیقت کے تحت میں آجاتا ہے، حکماء نے اس پر غور نہیں کیا اور مشائیہ تو غلطی کہ چاہِ عمیق میں جا پڑے۔

مشائیہ کا منشائے غلطی :

ان کا منشائے غلطی یہ ہے کہ، وہ مناط انکشاف اتحاد بحسب الماہیۃ کو سمجھ بیٹھے، یعنی جب تک علم معلوم کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ نہ ہو، معلوم کا انکشاف نہیں ہو سکتا یا دوسرے الفاظ میں ایک مبائن دوسرے مبائن کے لئے ذریعہ کشف نہیں ہو سکتا، ورنہ چاہیے کہ شیر کی صورۃ سے انسان اور انسان کی صورۃ سے شیر کا انکشاف ہو جائے؛ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، اتباع اشراقیہ جو اس اصول کے قائل نہیں ہیں؛ اسی وجہ سے وہ شبح (صورۃ غیر متحدۃ مع المعلوم) کے قائل ہوگئے ہیں، اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ مناطِ انکشاف اتحاد بحسب الماہیۃ نہیں ہے بلکہ علاقۂ محاکات ہے جو درمیان علم اور معلوم کے ہوتا ہے، یہ علاقہ اگر دو شے میں قائم ہے، ایک دوسرے کے لیے باعث کشف ہو جائے گا، گرچہ دونوں مبائن بحسب الماہیۃ ہوں، جس طرح تصویر فرس، فرس کے لئے باعث کشف ہے؛ کیونکہ دونوں میں علاقۂ محاکات ہے؛ حالانکہ ماہیت کے لحاظ سے دونوں مختلف ہیں بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی داخل نہیں ہیں، فرس جوہر ہے اور تصویر فرس عرض، اس کے مقابلہ میں زید، عمرو کو دیکھیے، کہ ایک دوسرے کے لیے موجب کشف نہیں؛ حالانکہ دونوں متحد بحسب الماہیۃ ہیں، وجہ یہ کہ دونوں میں علاقۂ محاکات نہیں، پس معاملۂ کشف وانکشاف میں اصل چیز علاقۂ محاکات ہے، نہ کہ اتحاد بحسب الماہیۃ، اس اتحاد بحسب الماہیۃ کے انکار سے اشراقیہ اُن ایرادات سے بچ گئے جو مشائیہ پر ہوتے ہیں، گو کہ یہ شناعت دونوں پر مشترک الورود ہے، کہ علم دونوں کے نزدیک حقیقت واحدہ کے تحت میں نہ رہا۔

اشکال عویص

انحفاظ ماہیات پر (جو مشائیہ کا خاص عقیدہ ہے) یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ، جب ہر ایک شے کی صورۃ شے کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر، وہ شے ہر دو ظرف میں محفوظ رہتی ہے اور بجز عوارض، حقیقت کا تبدل نہیں ہوتا، تو اس صورت میں جوہر کی صورۃ (جو ذہن میں قائم ہے) جوہر ہو گی؛ حالانکہ اس پر عرض کی تعریف صادق آتی ہے کہ، وہ موضوع (ذہن) میں موجود ہے، پس ایک شے پر جوہر و عرض کا صدق ہو گیا؛ حالانکہ جوہر و عرض دو متبائن حقیقتیں ہیں۔

جواب شیخ سینا:

اس کا جواب شیخ نے اس طرح دیا ہے کہ: عرض و جوہر میں کوئی تباین و منافات نہیں، ایک شے بیک وقت مصداق جوہریت و عرضیت ہو سکتی ہے؛ وجہ یہ کہ عرض کی تعریف صرف اس قدر ہے کہ "الموجود فی الموضوع"، جوہر کی تعریف یہ ہے کہ "ماھیۃ اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع" ظاہر ہے کہ ہر دو (جوہر و عرض) کی تعریفات باہمی متصادم و متبائن نہیں، صورۃ جوہر یہ چونکہ سر دست موضوع (ذہن) میں موجود ہے، اس وجہ سے وہ عرض ہے؛ لیکن جبکہ وہ خارج میں ظہور کرے گی تو قطعاً وہ موضوع میں نہ ہو گی، اس لحاظ سے وہ جوہر بھی ہے، پس اس میں کیا مضائقہ ہے کہ، ایک شے بیک وقت جوہر بھی ہو اور عرض بھی۔

تنقید:

یہ جواب ناتمام ہے، [1] اس وجہ سے کہ شیخ نے جوہر کے جو معنی ذکر کئے ہیں مقولات باقیہ میں

---

(۱) امام اہل سنت امام احمد رضا خان فاضل بریلی، ابن سینا کے اس جواب کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے کہ جب خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ ہو گا، یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے، ورنہ ذات تبدیل ہو جائے گی۔"

(فتاوی رضویہ، ج ۲۷، ص ۵۱۱)

بھی اس کا اعتبار ہے، مثلاً: کیف کے یہ معنی کہ "ماهية اذا وجدت فی الخارج كانت فی موضوعٍ ولا يقتضی القسمة والنسبة" اس لحاظ سے سب مقولات، عرض باہمی بھی اور جوہر کے ساتھ متصادم ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ عرض انہیں مقولات میں منحصر ہے، ایسی حالت میں بالضرور صورۃ جوہریہ کسی نہ کسی مقولہ کے تحت میں داخل ہوگی اور منظر تصادم پیش آجائے گا، البتہ اگر یہ دعوی کیا جائے کہ، عرض کا انحصار مقولات میں ہے جو خارج میں موجود ہیں؛ لیکن یہ بات نسبت واضافت میں نہیں چل سکتی و نیز یہ کہ عام طور پر علم کو مقولۂ کیف سے گردانا گیا ہے، اس طور پر یہ توجیہ باطل ہوتی ہے؛ اسی وجہ سے محقق دوانی نے کہا کہ: امور ذہنیہ کو کیف وغیرہ مجازاً کہتے ہیں بعلاقۂ تشبیہ۔

علامہ قوشجی کا جواب اور تنقید:

علامہ قوشجی نے جواب میں یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ، صورۃ جوہریہ کو ذہن میں حصول بلا حلول ہے اور علم دوسری شے ہے جو ذہن میں قائم ہے، اس طور پر ہر ایک شے دو متبائن مقولہ کے تحت میں نہیں آتی؛ لیکن مجرد (ذہن) میں کسی شے کا حصول بلاحلول دائرہ عقل سے خارج ہے۔

علامہ خفری کا جواب اور تنقید:

علامہ خفری[1] ہر ایک مقولہ کے متعلق دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ، اس کے دو معنی ہیں ایک معنی کے لحاظ سے وہ مقولہ ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے عرضِ عام، پس صورۃ جوہریہ کیف بمعنی عرض عام ہے؛ لیکن کلام قوم میں اس کا اثبات مشکل ہے کہ ہر ایک مقولہ کے دو معنی آئے ہیں۔

---

(۱) ملا شمس الدین محمد بن احمد خفری منطق، فلسفہ، حکمت اور ریاضی کے مشہور عالم تھے، بعض کتب معقولات میں آپ کے نام کے ساتھ "خضری" لکھا ہے، جبکہ صحیح لفظ "خفری" ہے، خفر شیراز سے قریب ایک جگہ ہے جہاں آپ کی پیدائش ہوئی ہے؛ اسی وجہ سے خفری کہلاتے ہیں، آپ کی ولادت نویں صدی ھجری کی ہے؛ لیکن صحیح تاریخ معلوم نہیں ہو سکی، آپ نے شیراز میں اپنی تعلیم مکمل کی، حکمت کی تعلیم سید صدر الدین دشتکی شیرازی، معاصر محقق دونی سے حاصل کی، آپ کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے؛ لیکن بعض نے ۲۸ صفر ۹۴۲ھ کو ترجیح دی ہے، بعض نے کہا کہ آپ مسلکاً سنی تھے اور بعض نے شیعہ واللہ اعلم بالصواب۔

غرض اشکال کا حل جیسا کہ چاہیے وہ کسی سے نہ ہو سکا، اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ، اشکال ہر تقدیر پر وارد ہے، خواہ صورۃ جوہریہ کو علم قرار دیا جائے یا نہیں، البتہ اس کے علم قرار دینے پر اشکال میں زیادتی ہو جاتی ہے۔

صدر الدین شیرازی کا جواب اور تنقید:

انہیں خرابیوں اور دشواریوں کو دیکھتے ہوئے صدر الدین شیرازی، معاصر محقق دوانی[1] نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ، صورۃ جوہریہ ذہن میں پہنچ کر کیف بن جاتی ہے؛ چونکہ ان کے نزدیک وجود اصل ہے اور ماہیات اس کے تابع ہیں، پس وجود کے تبدل سے ماہیت میں تبدیلی پیدا ہو جانا کوئی تعجب خیز امر نہیں؛ اس وجہ سے آسانی کے ساتھ انہوں نے اس مسلک کو اختیار کر لیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ اس سے تمام دشواریوں کا خاتمہ ہو گیا؛ حالانکہ اولاً یہ مذہب ہی نحیف ہے، کہ ماہیات جو معروضِ وجود ہیں وہ اپنے عارض کے تابع بنا دی گئیں، ثانیاً یہ کہ اس طور پر ماہیات کا انحفاظ نہیں رہا؛ حالانکہ کلام اس تقدیر پر تھا اور اسی کی اصلاح کی جا رہی تھی۔ غرض

لَنْ يُّصْلِحَ الْعَطَّارُ مَا اَفْسَدَهُ الدَّهْرُ

2. وجود ذہنی کی تنقیح:

عامۂ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں، ان کے نزدیک شے خارجی معلوم بالذات ہے، کسی شے کا نقشہ و صورت ذہن میں نہیں آتی، اس وجہ سے ان پر یہ الزام عائد ہوتا ہے کہ علم صفت ذات اضافت ہے، یہ معلوم کو چاہتی ہے، بغیر معلوم اس کا تحقق غیر معقول ہے، جس طرح ابوت بغیر بنوت، قدرت

---

(۱) سید صدر الدین محمد بن میر غیاث الدین منصور، ۲ شعبان ۸۲۸ ھ میں شیراز میں پیدا ہوئے، آپ کی کنیت ابو المعالی اور لقب صدر العلماء، صدر الدین ہے، ملا صدرا سے امتیاز دینے کے لیے کتب معقولات میں آپ کو صدر معاصر لکھا جاتا ہے، آپ نے اپنے والد، چچازاد بھائی میر نظام الدین احمد، میر عبد اللہ، سید فاضل مسلم فارسی اور قوام الدین کربائی، شاگرد میر سید شریف جرجانی سے تعلیم حاصل کی، ۱۲ ر مضان ۹۰۳ھ کو ۷۵ سال کی عمر میں قتل کر دیا گیا، بعض نے کہا کہ آپ مسلکاً سنی تھے اور بعض نے شیعہ واللہ اعلم بالصواب۔

بغیر مقدور متحقق نہیں ہو سکتی، اسی طرح علم بغیر معلوم متحقق نہیں ہو سکتا، معلوم کے فقدان پر علم کا فقدان ہو جائے گا، معدومِ محض کے ساتھ علم متعلق نہیں ہو سکتا، ورنہ وہ معلوم قرار پائے گا اور جبکہ معلوم ہو گیا تو وہ معدوم محض نہیں رہا، کیونکہ معدوم محض کسی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا، یہ الزام نہایت زبردست و قوی ہے؛ لیکن متکلمین اس الزام کا التزام کرتے ہیں اور وہ علم کا تعلق معدوم محض کے ساتھ جائز مانتے ہیں اور یہ بداہۃً باطل ہے؛اسی وجہ سے محققین متکلمین اس معاملہ میں حکماء کے ہم آہنگ ہو گئے ہیں اور وہ مثلِ حکماء، وجود ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں۔

دلیل اول:

قائلین بالوجودِ الذهنی کی بڑی دلیل یہ ہے کہ، بسا اوقات ایسی اشیا کا علم ہوتا ہے جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا، پس جبکہ وہ خارج میں نہیں ہیں تو معلوم ہونے کی وجہ سے، ضرور کسی نہ کسی ظرف میں ان کو موجود ہونا چاہیے، اس صورت میں لامحالہ ان کا وجود ذہنی تسلیم کرنا ہو گا۔

دلیل دوم:

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو اشیا خارج میں معدوم ہیں، ان کے لئے واقعی احکام ثابت کیے جاتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوتِ احکام کے پیشتر، محکوم علیہ یا مثبت لہ کو موجود ہونا چاہیے؛ کیونکہ کسی حکم کا ثبوت بداہۃً اس بات کو چاہتا ہے کہ، مثبت لہ پہلے ثابت ہو اور جبکہ خارج میں وہ موجود ثابت نہیں ہے تو لامحالہ ذہن میں اس کا ثبوت ہونا چاہیے اور وہ ان اشیا کے نقشے یا صورتیں ہیں۔

وجود ذہنی اور علامہ خیر آبادی کا نظریہ

خاتم الحکماء حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ: ” اشیا کے لئے وجود خارجی کی طرح وجود ذہنی کا ہونا بالکل بدیہی امر ہے، ذوقِ سلیم اس کا شاہد ہے اور یہ وجدانیات کی قبیل سے ہے، اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، “ وہ فرماتے ہیں: ” کیا متکلمین اس کو محسوس

نہیں کرتے کہ جس وقت حموضت (ترشی)[1] کا تصور ان کو ہوتا ہے تو ان کی رال ٹپک پڑتی ہے حالانکہ ابھی وہ سامنے نہیں آئی، یہ اثر صرف ترشی کے وجود ذہنی کا ہے، پس وجود ذہنی کا انکارِ بداہت ہے۔"[2]

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، اگر حکماء اسی پر اقتصار کرتے تو بہتر ہوتا؛ لیکن انہوں نے اشیا کی صورتوں کو (جو کہ اشیا کا وجود ذہنی ہے) مصداق علم قرار دے دیا اور مشائیہ نے تو ایک قدم اور آگے بڑھا دیا کہ، صورتیں اشیا کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہیں۔

حکماء پر دو الزام:

حکماء کی اس غلطی کا یہ اثر ہوا کہ ان پر دو الزام قائم ہو گئے۔

1. علم حقیقت واحدہ نہیں رہا۔
2. علم معلوم دونوں متحد المصداق ہو گئے۔

یعنی جب موجود خارجی معلومیت بالذات کے دائرے سے نکل گیا، تو اب بجز صورۃ ذہنیہ کے، کوئی معلوم بالذات باقی نہ رہا، کہ اسی کے وجود وعدم پر، علم کا وجود وعدم منحصر ہو گیا اور یہی صورۃ ذہنیہ جب علم قرار پائی تو ہر دو (علم، معلوم) کا مصداق یہی صورۃ ذہنیہ ہو گئی؛ حالانکہ علم، معلوم متضائفین ہیں، ان میں تقابلِ تضایف[3] ہے اور جبکہ ہر دو متقابل ہیں، تو ہر دو کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہونا چاہیے،

---

(۱) کھٹائی

(۲) یہ عبارت علامہ خیر آبادی کے رسالہ "علم و معلوم" کی عربی عبارت کا خلاص ہے جسے صاحبِ کتاب نے مبحث الوجود الذہنی میں ذکر کیا ہے۔

(۳) تقابل: دو چیزوں کا ایسا ہونا کہ ایک وقت میں، ایک محل میں، ایک جہت سے، دونوں کا اجتماع محال ہو جیسے سیاہی اور سفیدی، البتہ مختلف جہتوں سے اجتماع ممکن ہے جیسے خالد میں کسی اعتبار سے ابوت اور کسی اعتبار سے بنوت ہو تو یہ درست ہے، تقابل کی چار قسمیں ہیں۔

1. تقابل تضاد: یہ کہ متقابلین دونوں وجودی ہوں اور ان میں ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو، جیسے: گرمی =

اس رمز کو حکماء بھی سمجھتے ہیں؛اسی وجہ سے انہوں نے صورۃ حاصلہ کے دو اعتبار پیدا کر لئے،یعنی

1. صورۃمن حیث ھی ھی (بلالحاظِ عوارض ذہنیہ وبدونِ اکتنافِ تشخصاتِ عقلیہ)

2.صورۃمخلوطۃبالعوارض الذھینۃ

پہلے اعتبار کے لحاظ سے صورۃ ذہنیہ کو معلوم قرار دیتے ہیں اور دوسرے اعتبار کے لحاظ سے اس کو مصداق علم کہتے ہیں، اس طرح وہ گویا اپنے زعم میں اس الزام سے بری ہو گئے اور سمجھ بیٹھے کہ علم، معلوم کا مصداق متغائر نکل آیا، گو کہ تغایر اعتباری سہی؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محض اس تغایر اعتباری سے کوئی کشودِ کار(ا) نہیں ہوتا، علم، معلوم ہر دو حقائق واقعیہ کی قبیل سے ہیں، علم کا علم ہونا، اسی طرح معلوم کا معلوم ہونا، کسی کے لحاظ واعتبار پر موقوف نہیں ہے؛ اسی وجہ سے تمام متکلمین دونوں کا مصداق علیحدہ مانتے ہیں، علم ان کے نزدیک حالت انجلائیۃ ہے اور مصداقِ معلوم یا شے خارجی ہے (حسب رائے منکرین وجود ذہنی) یا صورۃ ذہنیہ (حسب رائے قائلین بالوجود الذہنی) ، مشائیہ کے مسلک

=

اور سردی۔

2. تقابل تضایف: یہ کہ متقابلین دونوں وجودی ہوں اور ان میں ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے: ابوت وبنوت۔

3. تقابل عدم وملکہ: یہ کہ دو متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت ہو، جیسے: بینا اور نابینا اول وجودی اور ثانی عدمی ہے اور نابینا وہی کہلائے گا جس میں بینائی کی صلاحیت ہو، دیوار کو نابینا نہیں کہا جاسکتا۔

4. تقابل ایجاب سلب: یہ کہ دو متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت نہ ہو، جیسے: انسان اور لا انسان اول وجودی اور ثانی عدمی ہے اور لا انسان ہمیشہ لا انسان ہی رہے گا، اس میں وجودی کی صلاحیت نہیں ہے۔

نوٹ: وجودی سے مراد یہاں یہ ہے کہ حرف نفی اس کے مفہوم کا جزو نہ ہو، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم اور عدمی سے مراد یہ ہے کہ حرف نفی اس کے مفہوم کا جزو ہو، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔

(ا) مشکل حل

پر (جو کہ انحفاظ ماہیات کے قائل ہیں) خصوصیت کے ساتھ وہ اشکال عویص لازم آتا ہے جس کا ذکر اوپر آگیا، اشراقیہ کا دامن اس سے پاک ہے۔

حکماءِ مشائیہ پر تیسرا الزام

غرض حکماءِ اشراقیہ پر دو الزام قائم ہوتے ہیں اور حکماءِ مشائیہ کی طرف تین الزام عائد ہوتے ہیں، تیسرا الزام (یعنی ایک شے کا دو مقولہ کے تحت میں آجانا) ایسا ہے کہ، اگر مشائیہ صورۃ ذہنیہ کو مصداق علم نہ بھی قرار دیں، تب بھی ان کو اس سے مفر نہیں، اسی وجہ سے محققین متکلمین نے معلوم کے درجہ میں صورۃ غیر متحدہ (شبح) کو رکھا ہے اور علم حالت انجلائیۃ کو قرار دیا ہے، اس مسلک پر علم، معلوم متغائر ہو جاتے ہیں اور علم کا تعلق معدوم محض کے ساتھ بھی لازم نہیں آتا اور پھر مزید لطف یہ کہ علم حقیقت واحدہ کے تحت میں آجاتا ہے، میر زاہد، علامہ قوشجی، محب اللہ بہاری اس رمز کو سمجھ لیتے تو کبھی صورۃ متحدہ کے قائل نہ ہوتے، گو درجۂ معلوم میں سہی، ان کے قول بالحالۃ کرنے سے گو علم معلوم متغائر ہو جائیں گے؛ لیکن یہ اشکال ان پر بدستور قائم رہے گا کہ، ایک شے دو متبائن مقولہ کے تحت میں آگئی۔

دلائل ابطال صورۃ

یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ، صورۃ کے علم ہونے کے ابطال میں جو دلائل ہیں ان کو ایک فصل میں جمع کر دیا جائے، اس میں گو تکرار ہو گی؛ لیکن افادہ سے خالی نہ ہو گی۔

دلیل اول:

یہ دلیل چند مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولی: جو چیز کسی شے خارجی سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے، وہ ایک اثر ہوتا ہے، دو، تین یا اس سے زائد آثار نہیں ہوتے اس پر وجدان شاہد ہے۔

مقدمہ ثانیہ: موجود خارجی حقیقی معلوم نہیں قرار دیا جا سکتا؛ کیونکہ وہ منتفی ومعدوم ہوتا ہے یا ہو جاتا

ہے؛ لیکن علم بدستور قائم وموجود رہتا ہے؛ حالانکہ علم صفت ذاتِ اضافت ہے اور یہ محال ہے کہ ایسی صفت کا بقابغیر اس کے متعلق کے ہو۔

مقدمہ ثالثہ: واحد بالشخص ایک اعتبار سے علم اور معلوم دونوں کا مصداق نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ دونوں (علم، معلوم) متضائف ومتقابل ہی، پس ایک شخص میں ایک اعتبار سے دونوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔

مقدمہ رابعہ: کسی شے کا علم کسی ذہن کے فرض واعتبار پر موقوف نہیں ہے؛ کیونکہ علم امر واقعی ہے اور امور واقعیہ اپنے موجود متحقق ہونے میں کسی کے لحاظ واعتبار پر موقوف نہیں ہوتے، ورنہ اعتباریات وواقعیات میں کوئی فرق نہ رہے۔

ان بدیہی مقدمات کے بعد دریافت طلب یہ امر ہے کہ، وہ صورۃ جو کسی شے کی ذہن میں حاصل ہوئی ہے،

1. وہ محض علم ہے اور معلوم کوئی اور شے ہے
2. یا وہ صرف معلوم ہے اور علم اس کے ماسوا ہے
3. یا علم اور معلوم دونوں کا مصداق ہے اور محض ایک اعتبار سے
4. یا دونوں کا مصداق دو مختلف اعتبار سے ہے۔

آخر الذکر دو اعتبار بالکل باطل اور ساقط ہیں، اس وجہ سے کہ ان ہر دو تقدیر پر علم، محض ایک اعتباری شے ہو جائے گا؛ حالانکہ فرض واعتبار پر علم کی واقعیت نہیں ہے، جیسا کہ مقدمہ رابعہ سے واضع ہو چکا، تیسرے اعتبار کی بنا پر علم اور معلوم بالکل متحد ہو جائیں گے؛ حالانکہ مقدمہ ثالثہ سے اس کا بطلان واضح ہو گیا، چوتھے احتمال کی روح سے علم، معلوم دونوں کا انتفاء ہو جائے گا، بر بنا مقدمہ رابعہ پہلا احتمال بھی باطل ہے کیونکہ علم جب صورۃ قرار پایا تو معلوم کیا شے ہو گی؟ اگر موجود خارجی ہو تو یہ مقدمہ ثانیہ کی روسے باطل ہے؛ کیونکہ خارج میں اشیا معدوم ہو جاتی ہیں اور ان کا علم باقی رہتا ہے، پس لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ ہمارے اذہان میں جو صورتیں مرتسم ہیں، وہ معلوم ہیں اور علم کوئی دوسری شے ہے اور یہ ظاہر ہے کہ علم حقیقت واحدہ ہے، جس کے افراد مختلف بالحقیقۃ نہیں ہیں، یہ بات صرف

قول بالحالتہ پر ہی میسر ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ علم نام حالت و کیفیت خاصہ کا ہے، جس سے اشیا کا انکشاف ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ احتمال ثانی ہی حق ہے۔

دلیل دوم :

اس کے انکار کی مجال نہیں کہ ،بسااوقات کلیات ومفاہیمِ ممتنعات کا علم ہوتا ہے جن کا علم اشیا خارجیہ سے ماخوذ نہیں ہوتا اور نہ یہ مفاہیم خارج میں موجود ہوتے ہیں، ان کا حصول ذہن میں براہِ راست ہوتا ہے، پس اگر یہ مفاہیم (جو ذہن میں حاصل ہوئے ہیں) اپنا علم خود یہی ہے تو یہ مقدمہ ثالثہ کی روح سے باطل ہے؛ کہ ایک شے مصداق علم و معلوم نہیں ہو سکتی، خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے جس کو ان کا علم یا معلوم کہا جا سکے، پس لا محالہ ان کا علم ایک دوسری حالت یا کیفیت کے ذریعہ ہو گا جو ذہن میں قائم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اشیا کے نقشے یا ان کی صورتوں کو مصداق علم قرار دینا صحیح نہیں، بسااوقات علم ہوتا ہے اور صورۃ کا مصداقِ علم ہونا درکنار، سرے سے صورۃ حاصلہ یا ماخوذہ کا وجود ہی نہیں ہوتا، پس مطلقاً صورۃ کو مصداقِ علم قرار دینا کوئی دانشمندی نہیں ہے۔

دلیل سوم:

علم اگر صورۃ متحدہ مع العلوم ہو تو تصور اپنے نقیض (لا تصور) کا عین ہو جائے؛ کیونکہ جس طرح ہم دوسری اشیا کا تصور کرتے ہیں، اسی طرح لا تصور کا بھی تصور کرتے ہیں، تو اس صورت میں لا تصور عین تصور ہو جائے گا؛ کیونکہ علم و معلوم کا اتحاد تسلیم کیا گیا ہے اور یہ بداہۃً محال ہے کہ شے، نقیض کا عین ہو جائے۔

دلیل چہارم:

علم اگر صورۃ متحدہ ہو تو لازم آتا ہے کہ علم حقیقت واحدہ نہ رہے، بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی مندرج نہ رہے؛ کیونکہ اس صورت میں علمِ جوہر عینِ جوہر ہو گا اور علمِ کیف عینِ کیف وعلی ھذا فقس بلکہ علم اعتباری بھی ہو گا اور انتزاعی بھی؛ کیونکہ اعتباریات وانتزاعیات کا بھی علم ہوتا ہے اور

فرض یہ کیا گیا ہے کہ جس کا علم ہوتا ہے، وہ اس کا عین ہے، پس علم واقعی حقیقت بھی ہوا اور اعتباری بھی، یہ دلیل مشہور ہے۔

دلیل پنجم:

علم اگر صورۃ سے عبارۃ ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کا علم، علم حضوری ہو؛ کیونکہ یہ بات حکماء کے مابین طے شدہ ہے کہ، ذات اور صفات کا علم، علم حضوری ہوتا ہے اور جب کہ صورۃ مصداق علم ہے تو وہ نفس کی صفت ہو گی، پس ضروری ہے کہ اس کا علم، علم حضوری ہو، باوصف اس کے اس کا علم حضوری ہونا باطل ہے، خواہ صورۃ کا کوئی اعتبار لیا جائے۔

1. اعتبار حقیقت کلیہ ہے، اس اعتبار کی رو سے صورۃ صفتِ نفس نہیں بن سکتی؛ کیونکہ جو صفات ہوتی ہیں وہ ضرور مشخص ہوتی ہیں، پس اس کے صفت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا علم، علم حضوری نہ ہو گا، اس بنا پر مشہور ہے کہ کلیات کا علم، علم حصولی ہوتا ہے۔

2. صورۃ من حیث الا کتناف بالعوارض الذهنية، خواہ حیثیت تقییدیہ ہو یا محض عنوان دونوں صورتوں میں اسکا علم، بلحاظِ حیثیت اعتباری ہے تو محیَّث قطعاً اعتباری ہو گا اور اعتباریات کو صفاتِ نفس ہونے سے کیا علاقہ؛ کیونکہ صفاتِ نفس، مثل نفس، واقعی ہوتے ہیں، نہ کہ اعتبار پر موقوف۔

3. صورۃ شخصیہ جو ذہن میں قائم ہے، اس میں البتہ صفت نفس ہونے کی صلاحیت ہے؛ لیکن دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس صورۃ میں معلوم کیا چیز ہے؟ اگر معلوم خارجی ہے تو اس کا بطلان ہو چکا کہ اس کے انتفاء سے علم کا انتفاء نہیں ہوتا اور اگر خود یہی صورت ہے تو اتحادِ علم و معلوم لازم آجائے گا، جس کا بطلان واضح ہو گیا، اگر دونوں میں فرق اعتباری نکالا جائے تو علم موقوف اعتبار پر ہو جائے گا حالانکہ علم کا علم ہونا کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

نہایت تعجب خیز یہ امر ہے کہ حکماء نے علم حضوری میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ، یہاں علم و معلوم دونوں ذاتاً و اعتباراً متحد ہوتے ہیں اور تغایر اعتباری؛ اس وجہ سے قائم نہیں کرتے کہ علم اعتبار پر

موقوف ہو جائے گا؛ حالانکہ علم حصولی میں مابین علم و معلوم تغایر اعتباری کے قائل ہیں اور نہیں سمجھتے کہ جو خرابی علم حضوری میں لازم آتی تھی، وہ یہاں بھی لازم آرہی ہے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو گیا۔

دلیل ششم:

حکماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ صور جزئیات عقل و نفس میں مرتسم نہیں ہوتے؛ کیونکہ یہ دونوں مجرد ہیں اور صور جزئیات، مادہ ولواحق مادہ میں ملوث ہیں اور ملوث کا حصول منزہ میں نہیں ہو سکتا، بناء علیہ صور جزئیات حواسِ مادیہ میں مرتسم ہوتی ہیں اور جبکہ علم عبارت صورۃ سے ہے، تو اس کا عالم ہونا لازم آگیا؛ حالانکہ حکماء کی تصریح ہے کہ حواس آلاتِ ادراک ہیں، نہ کہ خود مدرک، یہ دلیل حضرت مولانا عبد العلی بحر العلوم قدس سرہ نے قائم کی ہے۔

مبحث الوجود الذہنی

علم کے اکثر مباحث اس پر موقوف ہیں؛ اس وجہ سے مستقلاً اس بحث کو لانے کی ضرورت ہے، گو کہ ضمناً کچھ حصہ اس کا اوپر آگیا ہے، عامۂ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں،[1] ان کے ماسوا تمام حکماء و محققین متکلمین وجود ذہنی کے قائل ہیں، حکماء کہتے ہیں کہ: اشیا کے دو وجود ہیں۔

1. وجود اصلی حقیقی کہ جس پر آثار مرتب ہوتے ہیں۔
2. وجود ذہنی و ظلی جو غیر مرتب الاثار ہے۔

جیسے: نار (آگ) کہ اس کا ایک وجود ایسا ہے کہ جس کی رو سے یہ گرم ہے اور جلاتی ہے اور دوسرا اس کا عکس و پرتو ذہن میں، کہ نہ وہ جلانے والا ہے، نہ گرم ہے، یہی اس کا وجود ذہنی و ظلی ہے، یہ

---

(۱) اعلی حضرت امام احمد رضا خان فاضل بریلی فرماتے ہیں "متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں اس سے مراد وہ نفس شے کے وجود ذہنی کے منکر ہیں نہ کہ شبح کے" آگے فرماتے ہیں "ذہن میں مفاہیم کے قیام کا انکار کرنا کسی عاقل سے متصور نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ ان علم و عرفان کے ستونوں سے متصور ہو"

(انوار المنان فی توحید القرآن، ص ۲)

تقسیم بطور مشائیہ ہے، عام طور پر تقسیم اس طرح ہو گی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں۔

1. وجود خارجی یہ وجود بالکل بدیہی ہے جس کا کوئی منکر نہیں۔

2. وجود ذہنی جو اس کے بر خلاف ہے۔

یہ تقسیم ہر دو مسلک پر منطبق ہے خواہ مسلک امثال ہو یا مسلک اشباح، اس طریق پر جو وجود ذہنی ہے، وہ باکل بدیہی ہے، اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ اپنے رسالہ علم معلوم[1] میں فرماتے ہیں:

"انا اذا نراجع الی الوجدان نجد صور الاشیاء مرتسمة فی الواح الاذهان، واما عامة المتكلمین یجحدون بها واستیقنتها انفسهم افلیسوا یتصورون الاشیاء التی لا خلاق لها من الوجود فی الاعیان؟ کالکلیة والجزئیة والفوقیة والتحتیة وسائر النسب والاضافات، ثم مابالهم یتفکرون فی حرکاتهم الارادیة فانهم یکادون یتصورون لها غایات قبل وجود تلک الغایات لو کانوا یعقلون، وایضا افلا یرون ان الحموضة اذا خطرت بالخاطر امتلأ الفم ریقا وهل هذا الا لوجود صورة الحموضة فی الذهن" انتهت کلماته المتینة الشریفة.[2]

باوصف بداہتِ وجود ذہنی، اس پر دو دلیلیں قائم کی گئی ہیں کہ وہ نسبۃً بہتر ہیں۔

دلیل اول:

پہلی دلیل یہ ہے کہ علم صفت ذات اضافت ہے، اس کے لئے متعلق کا ہونا ضروری ہے اور وہ معلوم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ علم ذہن میں قائم ہے اور بسا اوقات معلومات خارج میں موجود نہیں ہوتے، اب اگر ان کا وجود ذہن میں تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا معدوم محض کے ساتھ علم کا تعلق

---

(۱) یہ رسالہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے۔

(۲) لم نعثر علیه

ہوجائے، یہ بداہۃً باطل ہے۔

دلیل دوم:

دوسری دلیل یہ کہ ان اشیا کے لئے بھی احکام ایجابی صادق ثابت کئے جاتے ہیں کہ جو خارج میں موجود نہیں ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوتِ احکام محکوم علیہ یا مثبت لہ کے وجود پر موقوف ہے اور جبکہ اس کا وجود خارج میں نہیں ہے تو لا محالہ اس کا وجود ذہنی تسلیم کرنا ہوگا۔

منکرین وجود ذہنی کے شبہات

پہلا شبہ:

منکرین وجود ذہنی اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ، اگر اشیا کا وجود ذہنی تسلیم کریں تو ذہن کا حار، بارد، اسود، ابیض وغیرہ ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ بارد وہ ہے، جس میں برودت قائم ہو، حار اس کو کہتے ہیں، جس میں حرارت قائم ہو، جب برودت یا حرارت کا محل ذہن کو تسلیم کیا جائے گا (اور وجود ذہنی کی تقدیر پر اس سے چارہ نہیں) تو پھر یہ نتیجہ ظاہر وباہر ہے کہ، ذہن حار، بارد وغیرہ ہوگیا؛ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے۔

حل شبہ:

اس کا جواب جب اس طرح دیا گیا کہ، حار وہ ہے کہ جس میں حرارت کا قیام خارجی ہو تو متکلمین نے اشکال کا رخ اس طرف پھیرا کہ، ذہن کا (بر تقدیر وجود ذہنی) زوج وفرد ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ زوج وہ ہے، جس میں زوجیت قائم ہو اور فرد وہ ہے، جس میں فردیت کا قیام ہو، یہاں قیام خارجی کا غذر نہیں چل سکتا؛ کیونکہ زوجیت وفردیت انتزاعیات کی قبیل سے ہیں، یہ حرارت وبرودت کی طرح خارج میں بنفسہ موجود نہیں ہیں، پس ان کو قیام خارجی سے کیا علاقہ؟ اور جب قیام خارجی نہ ہوا تو جواب ساقط ہوگیا؛ کیونکہ جواب کا دارومدار قیام خارجی پر تھا، یہاں قیام خارجی مفقود ہے، اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ، گو یہ خارج میں موجود نہیں ہیں؛ لیکن ان کو ایسا وجود ضرور حاصل ہے

جو مرتب الآثار ہے، پس زوج در حقیقت وہ ہے جس میں زوجیت اس طرح قائم ہو کہ آثار زوجیت اس پر مرتب ہوں اور یہ ظاہر ہے کہ ذہن میں زوجیت کا قیام ایسا نہیں ہے کہ اس پر آثار زوجیت مرتب ہوں؛ اس وجہ سے ذہن، زوجیت کے قیام سے زوج نہیں ہو سکتا، نہ فردیت کے قیام وحلول سے فرد ہو سکتا ہے، وجود بمعنی ترتب آثار کو بھی وجود خارجی سے تعبیر کرتے ہیں، گو کہ وہ وجود خارج المشاعر نہ ہو، اس اطلاق کے لحاظ سے جواب دیا گیا تھا کہ مناط اتصاف قیام خارجی ہے اور وہ جس طرح (بر تقدیر حلول حرارت وبرودت در ذہن) حرارت، برودت میں مفقود ہے، اسی طرح زوجیت و فردیت میں بھی اس کا فقدان ہے۔

دوسرا شبہ:

منکرین وجود ذہنی کا دوسرا مشہور شبہ یہ ہے کہ، بر تقدیر وجود ذہنی، بڑے سے بڑے جسم کا حصول ایک نہایت صغیر حاسہ میں لازم آتا ہے، یعنی جب کہ اشیا کا وجود ذہنی تسلیم کر لیا گیا تو اس کے یہ معنی ہوے کہ فلک الافلک جیسا جسم کبیر ذہن میں سما جائے اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

حل شبہ:

اس کا جواب یہ ہے کہ متکلمین نے قیاس مع الفارق کیا ہے، یعنی حصول جسم اور حصول مثال میں فرق نہیں کیا، خود جسم کا کسی شے میں حاصل ہونا اور بات ہے اور اس کی صورۃ کا کسی میں منطبع ہونا اور چھپنا دوسری شے ہے، بر تقدیر وجود ذہنی، اشیا کی صورتیں یا نقشے ذہن میں منطبع ہوتے ہیں، نہ کہ خود وہ اشیا منتقل ہو کر ذہن میں آتی ہیں، اس کا کوئی قائل نہیں ہے، یہ اور بات ہے کہ حکماء مشائیہ ایسے امثال وصور کا انطباع مانتے ہیں جو ذو صورۃ کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہیں اور حکماء اشراقیہ ایسے صور واشباح کا ارتسام تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوالشبح یا ذوالصورۃ کے مبائن و مغائر بحسب الماہیۃ ہوں؛ لیکن علاقۂ محاکات اشیا کے ساتھ رکھتے ہیں، صورِ اشیا کا کچھ اعراض مادیہ (وضع قطع لون وغیرہ) کے ساتھ مرتسم ہونا کوئی بعید اور ناممکن امر نہیں ہے اور جو محال اور ناممکن ہے اس کا حکماء سے کوئی قائل نہیں یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ، وجود ظلی اور وجود اصلی میں فرق ہے، ذہن میں اشیا کی ظل اور عکس

وپرتو آتا ہے، نہ کہ خود اشیا، صور محاکیہ کے حصول کو وہ مجازاً اشیا کا حصول مانتے ہیں اور اس کو وہ حصول الاشیاء بانفسها (بر مسلک مشائیہ) یا حصول الاشیاء باشباحها (بر طریق اشراقیہ) سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اشیا کی صور محاکیہ کا ذہن میں حصول، ذوالصور یا ذوالاشباح کا حصول نہیں ہے؛ تاکہ یہ استحالہ لازم آئے کہ انطباع کبیر کا صغیر میں ہو گیا۔

مثال تو نہیں؛ لیکن فی الجملہ اس کی نظیر تصویر و فوٹو ہے کہ، ہاتھی کی تصویر ایک چاول یا مونگ کے دانہ میں آجاتی ہے، وجہ یہ کہ چاول یا مونگ کے دانہ میں ہاتھی نہیں آیا ہے، بلکہ اس کا عکس یا فوٹو آیا ہے؛ حالانکہ ہاتھی کی طرح چاول و مونگ بھی جسم وذی حجم ہے، ذہن ان چیزوں سے بالاتر ہے، جب خالص اجسام میں یہ حال ہے تو اس سے بالاتر شے میں ارتسام وانطباع کیونکر محال ہو گا، جب اجسام میں محال نہ ہوا ولنعم ما قال صاحب القوة القدسية مولٰنا فضل الحق الخير آبادى قدس سره فى بعض كتبه

"ومن تشكيكاتهم ان الاجسام العظام كيف يرتسم فى المشائر الصغيرة الاحجام؟فكيف يوجد فى الذهن ارض ذات فجاج وسماء ذات ابراج و جبال شاهقة وبحار واقعة؟ وهذا فى غاية السقوط، فمن الظاهر الذى لا ريب فيه ان الموجودات الخارجية لا ينتقل الى الذهن باعيانها كما سنحققه ان شاء الله تعالٰى، بل انما يرتسم امثالها المحاكية سواء كانت مشاركة لها بالماهية كما هو مذهب القائلين بانفسها او مباينة اياها بحسب الماهية على ما هو مذهب الذاهبين الى الاشباح، ولا امتناع فى امتثال الماهيات مع بعض العوارض المادية فى الذهن، انما الامتناع فى حصول اعيان الاجسام فيما دونها من الامكنة فى العظام و بالجملة منشأ هذه الشبهة، قياس الوجود الذهنى على الوجود الخارجى"[1]

---

(۱) لم نعثر عليه

تیسرا شبہ:

وجود ذہنی پر ایک شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ، بر تقدیر وجود ذہنی اجتماع نقیضین لازم آئے گا، مثلاً :سواد، لاسواد دونوں بیک وقت متصور ہو سکتے ہیں اور جب کہ تصور حصول ذہنی سے عبارت ہو تو یہ نتیجہ نکلا کہ بیک وقت ہر نقیض (سواد، لاسواد) کا حصول ذہن میں ہو گیا اور یہ بعینہ اجتماع نقیضین ہے۔

حل شبہ:

اس کا جواب ظاہر ہے کہ نقیض حصول السواد فی الذهن کی حصول اللاسواد فی الذهن نہیں ہے، بلکہ حصول السواد فی الذهن کی نقیض عدم حصول السواد فی الذهن ہے، صورۃ مفروضہ میں اس کا تحقق نہیں ہوا اور جو صورت متحقق ہے اس میں اجتماع نقیضین نہیں۔

اس قسم کے شبہات واہیہ اور بھی ہیں، امام رازی[1] نے اپنی بعض کتب میں بیس شبہات تک درج کر دیے ہیں، مگر وہ سب کنسج العنکبوت[2] ہیں، اس وجہ سے قلم انداز کیے گئے۔

---

(۱) امام فخر الدین رازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین الشافعی، ۲۵ر مضان المبارک ۵۴۴ھ کو "رے" میں پیدا ہوئے، امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے والد گرامی سے تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے بعد، مشاہیر اور ممتاز اساتذہ سے مختلف علوم و فنون حاصل کیے اور پھر درس و تدریس، وعظ و نصیحت، مناظروں و مباحثوں، تصنیف و تالیف کے مشاغل جاری رکھے، یہاں تک کہ اُس زمانے کے علما و فضلا نے آپ کو امام الرازی اور فخر الدین رازی کا لقب دیا اور آج تک آپ اسی لقب سے یاد کیے جاتے ہیں، آپ "ہرات" میں یکم شوال، عید الفطر، بروز پیر، ۶۰۶ھ، ساٹھ برس کی عمرِ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے، آپ کئی کتابوں کے مصنف ہیں جو علوم و فنون سے مزین ہیں؛ لیکن زیادہ شہرت "تفسیر کبیر" نے پائی ہے۔

(۲) مکڑی کے جالے کی طرح۔

فہرست مذاہب قائلین وجود ذہنی

1. صورۃ حاصلۃ بطریق حصول الاشیاء بانفسہا، **علم اور یہی معلوم۔**

2. صورۃ حاصلۃ بطریق حصول الاشیاء باشباحہا، **علم اور یہی معلوم۔**

3. صورۃ حاصلۃ بطریق حصول الاشیاء بانفسہا، **معلوم اور علم حالت انجلائیہ یا حالت ادراکیہ۔**

4. صورۃ حاصلۃ بطریق حصول الاشیاء باشباحہا، **معلوم اور علم حالت ادراکیہ۔**

5. صورۃ حاصلۃ بطریق حصول الاشیاء بانفسہا، لا بطریق الحلول فی الذہن، **معلوم اور علم حالت ادراکیہ۔**

6. صورۃ حاصلۃ بطریق حصول الاشیاء بانفسہا، **معلوم اور علم حالت ادراکیہ مخلوطہ بہ صورۃ بطور خلط رابطی اتحادی۔**

1. **پہلا مذہب حکماء مشائیہ کا ہے۔**

2. **دوسرا مسلک حکماء اشراقیہ کا، یہ دونوں گروہ علم، معلوم کے اتحاد کے قائل ہیں۔**

3. **تیسرا مذہب علامہ میر زاہد کا پسندیدہ ہے۔**

4. **چوتھا مذہب پسندیدۂ حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ ہے اور اسی طرف میلان ہے حضرت ملا نظام الدین استاذ الکل کے کل تلامندۂ راشدین کا۔**

5. **پانچواں مذہب علامہ قوشجی، شارح تجرید کا ہے۔**

6. **چھٹا مذہب صاحب سلم العلوم، ملا محب اللہ بہاری کا ہے،** وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا[1]

7. **ساتواں مذہب صدر الدین شیرازی، معاصر محقق دوانی کا ہے، جو نہایت عجیب وغریب ہے، وہ یہ کہ اشیا کی صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور یہ صور، ذوصور کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہوتی**

---

(۱) پ۲، البقرۃ: ۱۴۸

ہیں، یعنی ماہیات کا ذہناً وخارجاً انحفاظ ہے؛ لیکن صورۃ ذہن میں حاصل ہونے کے بعد کیف بن جاتی ہے، یہ صورۃ انقلاب ہے، اس کا ابطال تحقیق مذاہب کے ذیل میں آجائے گا، ان شاء اللہ تعالی۔

8. آٹھواں مذہب اس سے بھی زیادہ عجیب ہے، وہ یہ کہ اشیا باشخاصہا مع مادہ اور اس کے عوارض شخصیہ کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے، یہ قائل شخص کو متکثر تسلیم کرتا ہے، یعنی شخص واحد، دو ظرف میں پایا گیا اور یہ بے حد غلو ہے، اس کا بطلان بالکل بدیہی امر ہے؛ شخص واحد ایک ظرف میں متعدد نہیں ہوسکتا، نہ کہ دو ظرف میں اس کا تعدد ہو ولنعم ما قال خاتم الحکماء مولٰنا فضل الحق الخیر أبادی فی تبیانہ

> "وفریق تظن ان الاشیاء تنطبع فیہ بانفسہا، فمنہم من بلغ غلوہ ذلک الی ان قال: بان الحاصل فی الذہن ہو نفس الوجود فی الاعیان بعینہ وان الوجود فی الذہن و التحقق فی العین واحد بالعدد و لا یدری ان الواحد بالعدد لا تکثر بشخصہ ولا یتعدد انحاء وجودہ والافلیس واحدا بالعدد"[1]

حصول الاشیاء بانفسہا کا تخیل

پہلا تخیل:

اس کے قائلین کا تخیل یہ ہے کہ، جب تک شے کی صورت اس کے ساتھ متحد بالماہیۃ نہ ہو گی، اس کے لئے موجب کشف نہیں ہو سکتی، ان کے ذہن نشین یہ امر ہے کہ ایک شے کے لئے اس کا مبائن بحسب الماہیۃ منشائے نکشاف نہیں ہو سکتا، انکشاف کے لئے اتحاد ذاتی ضروری ہے؛ لیکن ان کا یہ قاعدہ علم بالوجہ میں ٹوٹ جاتا ہے، کہ وجہ شے کی اس شے کے لئے کاشف ہے؛ حالانکہ وہ شے جو ذوالوجہ ہے وجہ کے ساتھ اتحاد ذاتی نہیں رکھتی، مثلاً: انسان کا علم جس طرح ذاتیات سے ہوتا ہے، اسی

---

(۱) لم نعثر علیہ

طرح عرضیات مثل کاتب وضاحک وغیرہ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ کاتب اور انسان دونوں متحد بالماہیۃ نہیں ہیں، ہر ایک کی ماہیت اور حقیقت علیحدہ علیحدہ ہے، باوصف اس کے کاتب کے علم سے انسان کا علم ہوجاتا ہے؛ چونکہ کاتب انسان کے لئے وجہ عرضی ہے، اس وجہ سے اس علم کو علم بالوجہ کہتے ہیں، پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ شبح نے کیا قصور کیا ہے؟ کہ یہ باوصف محاکی ہونے کے ذو الشبح کے لئے موجب کشف کیوں نہ ہو، اگر یہ عذر کیا جائے کہ وجہ ذوالوجہ پر محمول ہوتی ہے اور شبح کا حمل ذوالشبح پر نہیں ہوتا، تو یہ امر صورۃ میں بھی مفقود ہے، کہ وہ بھی ذوالصورۃ پر محمول نہیں ہوتی، پس جبکہ باوصف نہ محمول ہونے کے، صورۃ کو ذوالصورۃ کے لئے موجب کشف کہتے ہیں، تو شبح کو ذوالشبح کے حق میں باعث کشف کہنے میں کیا استحالہ ہے؟ کہ ایک کا موجب کشف ہونا جائز اور دوسرے کا ناجائز۔

مناط انکشاف کیا ہے؟

اصل چیز علاقۂ محاکات ہے، نہ کہ اتحاد بحسب الماہیۃ، دیکھیۓ صورۃِ زید، عمرو کے لیے باعث کشف نہیں، نہ زید، عمرو کے لئے موجب کشف ہے؛ حالانکہ اتحاد ذاتی موجود ہے، وجہ یہ کہ دونوں میں علاقۂ محاکات موجود نہیں، تصویر فرس، فرس کے لئے موجب کشف ہے؛ حالانکہ اتحادذاتی مفقود بلکہ تباین مقولہ تک موجود، وجہ یہ کہ علاقۂ محاکات موجود ہے، پس اصل چیز علاقۂ محاکات قرار دینا چاہیے۔

دوسرا تخیل:

دوسرا تخیل ان کا یہ ہے کہ، دلائل وجود ذہنی کے اگر تمام ہوجائیں تو وہ اس پر دال ہیں کہ ذہن میں خود اشیا حاصل ہوں، یعنی ان کے وہ صور ذہن میں آئیں، جو اشیا کے ساتھ بحسب الماہیۃ ہوں؛ کیونکہ وہ اشیا محکوم علیہا ہیں تو اگر وہ بنفسہا ذہن میں حاصل نہ ہوں تو کم از کم ان کی وہ صورتیں حاصل ہوں جو ان کے ساتھ اتحاد ذاتی رکھتی ہیں اور شبح جبکہ مغائر بحسب الماہیۃ ہے تو اس کے محکوم علیہ

ہونے سے شے کیونکر محکوم علیہ ہو جائے گی؟ کہ ایک مغائر کا حکم، دوسرے مغائر کی طرف متعدی نہیں ہوتا؛ اس وجہ سے ضرور ہے کہ وہ صورت حاصل ہو جو شے کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہو۔

تنقید خیر آبادی:

حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ اس پر یہ تنقید فرماتے ہیں کہ، اگر یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ ایک مغائر کا حکم، دوسرے مغائر تک نہیں پہنچتا تو پھر چاہیے کہ خود شے بنفسہ لا بصورتہ ذہن میں حاصل ہو؛ حالانکہ بر تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا وہ صورت ذہن میں آتی ہے جو بلحاظ تشخص وہویت[1] شے کے مغائر ہوتی ہے، گو کہ وہ ماہیت میں اس شے کے ساتھ شریک ہو، پس جبکہ تشخصاً وہویۃً مغائر صورۃ کا علم، اس شے کے علم کے لئے کافی ہو گیا، اسی طرح اس صورۃ کے محکوم علیہا ہونے سے شے کا محکوم علیہ ہونا سمجھ لیا گیا تو شبح کا علم، اس شے کا علم جس کی شبح ہے کیونکر نہ سمجھا جائے؟ کہ ہویت کے مغائر ہونے میں دونوں برابر ہیں، گو کہ شبح مغائر بحسب الحقیقۃ بھی ہے؛ لیکن جبکہ وہ شے سے ماخوذ ہے اور اس کی محاکی ہے تو اتنے علاقہ کی بنا پر اس کا علم، بعینہ شے کا علم ہونا چاہیے اور جو حکم اسپر کیا گیا ہے اس کی تعدی شے تک تسلیم کرنا چاہیے۔

شبح کے قول کرنے سے وہ استحالات جو صورۃ متحدہ پر وارد ہوتے ہیں ان سے نجات مل جاتی ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جب حکماء مشائیہ وجہ کے علم کو ذوالوجہ کا علم قرار دیتے ہیں؛ حالانکہ وجہ ذوالوجہ کے مغائر ہوتی ہے، اس مقام پر مولانا کا ارشادِ مُرقِص[2] ہے:

"واری ان ہذا کلہ لا یقنع و ذلک؛ لان الهوية العينية بما هي هوية عينية لا يتمثل في الذهن بل الحاصل في الذهن، انما هي هوية مغايرة له وجودا وتشخصا وان شاركتها في الماهية النوعية على ما يذهبون اليه، فما كفى تعلق العلم بهذه الهوية العينية في انكشاف الهوية العينية؛ فلماذا لا يكفى تعلق

---

(۱) ہویت: حقیقت جزئیہ کا نام ہے یعنی ماہیت کے ساتھ تشخص کا اعتبار کیا جائے تو اسے ہویت کہتے ہیں۔
(۲) وجد میں لانے والی گفتگو

العلم بالشبح الماخوذ منهاالمغاير اياها بحسب الحقيقة والهوية معا فى كشفها، وكذلك الحكم على صورة ذهنية ظلية، اذقد جاوزها الى ماهو ظل له وهى مغايرة له وجودا وتشخصا، فما باله لا يجاوزه مثال ذلك الشيء الى ذلك الشيء؟ فالمغايرة بحسب الوجود و التشخص والمغايرة بحسب الوجود و التشخص والماهية معا ينساقان فى سبيل واحد فى الا متناع عن الصدق والحمل وعدم الا متناع عن الكشف والعلم فلما استحقت الاولىٰ بالقبول ولاى ذنب نكلوا عن الثانية ؟ على انهم لما سوغوا ان يكون وجه الشيء المبائن اياه بالماهية، وهو حاصل فى الذهن مغايرا لذلك الشيء وجودا و تشخصا، كاشفا له وان يجاوز حكمه منه الى ذلك الشيء، فمابالهم لا يجوزون ان يكون شبحه كذلك؟ فيكون له علاقة مع ذى الشج مجهولة الكنه بها ينتقل الذهن منه الى ذلك الشيء، فيتعدى الحكم منه اليه وايضا الصوة الحاكية للشيء المشارك اياه بحسب الماهية لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشيء

الاول: انه محاك له

ولثانى: انه مشارك له بحسب الماهية

فلايخلو اما ان يكون العلاقة التى بها تكون الصورة كاشفة له فى الاول، فهى موجودة بين الشبح وذى الشبح ايضاً، او تكون هى الثانية فيلزمه ان تكون الصورة الحاصلة من زيد كا شفا لعمرو؛ لانها يشاركه ايضا بحسب الماهية على ما يذهبون اليه، فان زعموا مجموع علاقتين يوجب الكشف فعليهم ان يدلوا عليه ببرهان، على ان الفطرة لعلها يكفى مؤنة ابطال هذا الاحتمال؛ فان حال الصورة الذهنية بالقياس الى ذَوات الصور حال التماثيل بالقياس الى ما هى تماثيل له، فلما كان الذهن ينتقل من التماثيل الى ذواتها فمع مبائنتها اياها فلماذا لا يجوز عليه ان ينتقل من الاشباح الى ذوات الاشباح

مع مبائنتها اياها؟ بل بالقول بالاشباح يتخلص عن الشبهات المعضلة" [1]

مولانا نے صورۃ متحدہ کو علم قرار دینے میں تین تنقیدیں کی ہیں۔

تنقید اول:

اول یہ کہ جب ہویت عینیہ، بعینہ ذہن میں نہیں آتی ہے، بلکہ اس کی صورت ذہن میں منطبع ہوتی ہے، جو کہ شخصاً وہویۃً ہویت عینیہ کے مغائر ہے، گو کہ بحسب الماہیۃ متحد ہے، تو اسی طرح شبح شخصاً مغائر ہے، بہرحال مغائرت دونوں میں ہے، گو یہ مغائرت شخصیہ سہی، پس جب کہ ایک مغائر دوسرے مغائر کے لیے باعث کشف ہو تو شبح کے قول کرنے میں کیا حرج ہے؟ مشائیہ کا اصلِ اصول اتحاد بہرحال ہاتھ سے جاتا رہا، فی الجملہ مغائرت کے قول کرنے پر وہ بھی مجبور ہوگئے اور جب اس قدر تغایر کے باوجود علم ہو جاتا ہے تو اس کا دائرہ ذرا وسیع کر دیا جائے گا۔

ع جب میکدہ چھٹا تو رہی کیا جگہ کی قید

اگر اتحاد محض یہاں نہیں ہے تو یہ اتحاد محض صورۃ میں بھی مفقود ہے، دونوں مغائر تین (مغائرۃ بحسب الوجود و التشخص اور مغائرۃ بحسب الوجود و التشخص و الماھیۃ) اس امر میں برابر ہیں کہ صدق و حمل دونوں میں مفقود ہے، یعنی جس طرح شبح کا حمل ذوالشبح پر نہیں ہے، اسی طرح صورۃ کا حمل ذوالصورۃ پر نہیں ہے اور کشف و علم دونوں سے ہو سکتا ہے کہ اس کا مناط علاقۂ محاکات اور ماخوذیت پر ہے اور وہ دونوں میں موجود ہے، پس ایک کا قبول اور دوسرے کا انکار سمجھ میں نہیں آتا۔

تنقید دوم:

دوم یہ کہ حکماء مشائیہ تسلیم کرتے ہیں کہ وجہ، ذوالوجہ کے لئے کاشف ہوتی ہے؛ حالانکہ وجہ جس طرح مغائر بحسب الشخص ہے، اسی طرح مغائر بحسب الماہیۃ بھی ہے، باوصف مغائرت ذاتیہ کے

---

(۱) الحاشیۃ للمولوی فضل الحق الخیر أبادی علی شرح السلم للقاضی مبارک، ص ۱۶۹ بتصریف

جب حکم وجہ سے منتقل ہو کر ذوالوجہ تک پہنچ گیا اور وہ ذوالوجہ کے لئے باعث کشف ہو گئی، تو اسی طرح شبح بھی ذوالشبح کے حق میں باوصف مغائرت ذاتیہ موجب کشف ہو سکتی ہے، جس طرح وجہ ذوالوجہ کے درمیان کسی علاقہ کے ہونے کی وجہ سے کشف ہو جاتا ہے، اسی طرح شبح اور ذوالشبح کے درمیان بھی کوئی ایسانا معلوم علاقہ ہو، جس کے سبب ذہن کا انتقال شبح سے ذوالشبح کی طرف ہو جائے۔

تنقید سوم:

سوم یہ کہ صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کو شے کے ساتھ دو قسم کے علاقے ہیں۔

1. اول یہ کہ وہ شے کی حاکی ہے۔
2. دوسرا یہ کہ شے کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہو۔

اب اگر مناطِ کشف وانتقالِ حکم پہلا علاقہ ہے (علاقۂ محاکات) تو یہ علاقہ شبح اور ذوالشبح میں بھی موجود ہے، کہ شبح ،ذوالشبح کی محاکی ہوتی ہے یا مناطِ کشف وانتقالِ حکم دوسرا علاقہ ہے، یعنی اتحاد بحسب الماہیۃ، تو اس بنا پر چاہیے کہ صورۃِ زید، عمرو کے لئے باعث کشف ہو جائے؛ کیونکہ حکماءِ مشائیہ کا مسلک ہے کہ صور ذہنیہ اشیا متحدہ بحسب الماہیۃ کی باہمی متحد بحسب الماہیۃ ہوتی ہیں، پس اتحاد بحسب الماہیۃ اس صورت میں موجود ہے؛ لیکن کشف وانتقالِ حکم مفقود، معلوم ہوا کہ دوسرا علاقہ باب کشف میں لغو ہے اور اگر دونوں علاقہ کے مجموعہ کو کشف وانتقال میں دخل ہے تو اس پر کوئی برہان قائم کرنی چاہیے، یہ دعوی بلادلیل ہے، بلکہ بداہت اس پر شاہد ہے کہ ہر دو علاقہ کا وجود باب کشف میں ضروری نہیں

تمثیل:

دیکھئے تصویر اس کے لئے باعث کشف ہو جاتی ہے جس کی وہ تصویر ہے؛ حالانکہ دونوں نہ صرف یہ کہ مختلف ہوتے ہیں، بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی مندرج نہیں ہوتے، تصویر فرس، فرس کے حق میں موجب کشف ہے؛ حالانکہ فرس مقولۂ جوہر کے تحت میں ہے اور اس کی تصویر عرض کے تحت میں، باوصف اس تباین کے کشف محض اس بنا پر ہو رہا ہے کہ دونوں کے درمیان علاقہ

محاکات کا قائم ہے، پس اصل شے علاقۂ محاکات ہے، نہ کہ اتحاد بحسب الماہیۃ، پس جب جو ضرورت صورۃ متحدہ کی حکماء مشائیہ نے ظاہر کی تھی وہ لغو ثابت ہوئی اور جو اشکالات کثیرہ صورۃ متحدہ پر پڑتے ہیں، وہ علیحدہ رہے، پس جب کہ ایسے مورد اشکالات کی ضرورت نہیں تو اس کا قول سراسر ہذیان ہے۔

حکماء مشائیہ کا ستم:

مولانا قدس سرہ کی تنقیدات ثلثہ نہایت متین و مستحکم ہیں، ستم پر ستم حکماء مشائیہ نے یہ کیا ہے کہ وجود ذہنی بطریق صورۃ متحدہ تسلیم کرکے اس کو مصداق علم بھی قرار دے دیا، اگر وجود ذہنی کے دلائل تمام ہوں تو وہ صرف اس کو چاہتے ہیں کہ اشیا کی صورتیں ذہن میں قائم ہوں نہ یہ کہ وہ مصداق علم بھی ہوں، ان صور کو علم قرار دینے کی صورت میں علم ایک ماہیت یا حقیقت باقی نہیں رہتا؛ حالانکہ مثل دیگر اشیا یہ بھی ایک حقیقت وماہیت کے تحت میں ہے، غرض دلائل وجود ذہنی صرف اس کے مقتضی ہیں کہ اشیا کی صورتیں ذہن میں قائم ہوں پھر وہ اشیا کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہوں یا مخالف بحسب الماہیۃ، ان صور کو متحد بحسب الماہیۃ قرار دے کر ان کو مصداق علم بھی تسلیم کرنا بالکل زائد بات ہے جو بلاضرورت کہی گئی ہے۔

صورۃ کے مصداقِ علم ہونے پر دلیل مشائیہ:

صور کو مصداق علم قرار دینے کے متعلق وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ، علم کی یہ شان وصفت ہے کہ، اس میں معلوم کے ساتھ مطابق ہونے اور نہ مطابق ہونے کی صلاحیت ہو اور یہ صلاحیت و قابلیت صرف صورت ہی میں ہے، حالت ادراکیہ واضافت وغیرہ کوئی شے مطابقت و لامطابقت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی۔

ملا نظام الدین کا رد دلیل:

اس کا جواب ملا نظام الدین استاذ الکل قدس سرہ نے اس طرح دیا ہے کہ، مطابقت ولا مطابقت خود ایک تنقیح طلب امر ہے، یعنی اگر مراد مطابقت سے اتحاد بحسب الماہیۃ ہے تو حاصل استدلال یہ ہوا کہ علم، مطابقت (یعنی اتحاد بحسب الماہیۃ) کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور وہ بجز صورت کے کوئی

دوسری شے نہیں، تو یہ در حقیقت استدلال نہیں ہے، بلکہ مصادرہ علی المطلوب[1] ہے، دلیل بالکل عین دعوی ہوگئی اور اگر مطابقت سے مراد انکشاف واقعی ہے تو یہ مسلم ہے؛ لیکن اس مطابقت و لامطابقت کا انحصار صورۃ میں نہیں ہے، اگر صورۃ سے انکشاف واقعی ہو سکتا ہے تو اس کی صالح حالت ادراکیہ بھی ہے، جو حضرات کہتے ہیں کہ علم حالت ادراکیہ ہے، ان کے نزدیک انکشافِ واقعی حالت سے ہوتا ہے، صورۃ اگر ہے تو صرف معلوم کے درجہ میں ہے۔

بحمد اللہ سبحانہ اثبات صورۃ کے متعلق جس قدر فلاسفۂ مشائیہ کے ہفوات[2] تھے ان کا قلع قمع ہو گیا۔

بحث ان العلم الوجود الانطباعی

بعض حضرات (مثل میر باقر داماد[3] وغیرہ) اس کے قائل ہو گئے کہ علم نام صورۃ کا نہیں ہے، بلکہ صورۃ کے وجود ذہنی یا اس کے حصول ذہنی سے علم عبارت ہے، صورۃ کا یہ حصولِ ارتسامی اشیا کے لئے مبداءِ انکشاف ہوا کرتا ہے، یہ مذہب باوجوہ چند سراسر لغو و بے ہودہ ہے۔

1. اول یہ کہ وجود یا حصول معنی مصدری انتزاعی ہیں اور معانی مصدریہ کے افراد بجز حصص[4] کے

---

(۱) مدعی کو عین دلیل یا اس کا جزو کر دینا ہے یا دلیل کی صحت یا دلیل کے جزء کی صحت مدعی پر موقوف ہو۔

(۲) بیہودہ باتیں

(۳) محمد باقر بن محمد استر بادی ۹۶۰ھ میں پیدا ہوئے، داماد کا لقب والد سے ورثہ میں ملا کہ آپ کے والد "محقق کرکی" کے داماد تھے؛ اس لیے آپ کو بھی داماد کہا جانے لگا، تحصیل علم کے لیے توس چلے گئے، وہاں مشاہیر سے علوم و فنون کی تحصیل کی، پھر درس و تدریس اور تصنیف کا سلسلہ تاحیات جاری رہا، ملا صدرا آپ کے مشہور میں تلامذہ سے ہیں، ۱۰۴۱ھ میں وفات پائی، سو سے زائد تصانیف ہیں؛ لیکن زیادہ شہرت "افق المبین" نے پائی۔

(۴) وجود مصدری اور معانی مصدریہ کا تحقق یا توصیف کے ساتھ ہوتا ہے، (جیسے: وجود خارجی اور ضربِ شدید) یا اضافت کے ساتھ، (جیسے: وجود زید اور ضرب زید)، یہ دونوں وجود اور ضرب مقید ہیں، جو وجود مطلق اور ضرب =

دوسرے نہیں ہوتے اور یہ ظاہر ہے کہ حصص باہمی متحد بالحقیقۃ ہوتے ہیں، بناءً علیہ، علم کے تمام افراد متحد بالحقیقۃ ہونگے؛ حالانکہ علم کے ذیل میں تصور و تصدیق پھر تصدیق کے تحت میں ظن، تقلید، جہل مرکب، یقین اور تصور کے ذیل میں تخییل، وہم، شک ہیں اور یہ تمام علوم متبائنہ ہیں، جن کے احکام ایسے ہی مختلف ہیں جس طرح اشیا متبا ئنۃ الحقائق کے احکام مختلف ہوتے ہیں، اس مذہب پر لازم آتاہے کہ سب متحد الحقیقۃ ہو جائیں اور ان کے درمیان سے تباین نوعی رخصت ہو جائے اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

2. دوم یہ کہ اس مذہب پر لازم آتاہے کہ علم کسی مقولہ کے تحت میں نہ رہے؛ کیونکہ وجود مقولات کے دائرہ سے خارج ہے، اس کا شمار امور عامہ میں ہے اور امور عامہ مقولات کے تحت میں نہیں ہیں گو کہ اعراض ہوں، عرض کا صدق ان پر صدق ذاتی ہے نہ کہ صدق عرضی۔

3. سوم یہ کہ وجود امر انتزاعی ہے اور جبکہ علم نفس وجود ہے تو لازم آئے گا کہ علم، انتزاعی امر ہو جائے، جو موقوف انتزاع پر ہو؛ حالانکہ علم حقائق واقعیہ متأصلہ سے ہے، جس کا وجود کسی کے انتزاع پر موقوف نہیں، تعجب ہے کہ صاحب مذہب نے اپنی تمام عمر وجود کے انتزاعی ثابت کرنے پر صرف کی ہے اور پھر علم کو عین وجود قرار دے دیا، جس کا صاف یہ مطلب ہے کہ علم محض ایک انتزاعی شے ہے؛ حالانکہ اس پر تصریحات ہیں کہ علم حقیقت واقعیہ ہے۔

=

مطلق کے مصداق ہیں، مناطقہ انہیں "حصہ" کہتے ہیں، "فرد" نہیں کہتے؛ کیونکہ ان میں تقیید داخل ہے اور قید خارج ہے، یعنی ضربِ زید پر ضرب کا حمل (ضَرْبُ زَيْدٍ ضَرْبٌ) فقط مقیّد (یعني مضاف ضَرْبٌ) پر ہوگا، مقید مع القید (ضَرْبُ زَيْدٍ) کے مجموعے پر حمل نہیں ہوگا، جبکہ "فرد" میں قید بھی داخل ہوتی ہے، جیسے: انسان کا فرد، زید ہے، جو تشخص کی قید کے ساتھ مقیّد ہے، یہاں (زَيْدٌ إِنْسَانٌ) میں "انسان" کا حمل مقید مع القید (زید یعنی حیوان ناطق مع هذا التشخّص) پر ہے۔ وجود مصدری اور معانی مصدریہ کے تمام حصص، متحد بالماہیۃ ہوتے ہیں۔

4. چہارم یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ صورۃ عالم قرار پائے، اس وجہ سے کہ علم اسی کے حصول سے عبارت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حصول صورۃ، صورۃ میں قائم ہے اور جس میں حصول قائم ہو وہی عالم، بلکہ انحصار عالم ہونے کا صورۃ میں ہو جائے۔

غرض یہ مذہب اس قدر سخیف ہے کہ اس کے ابطال کی ضرورت نہیں۔

علم کے متعلق چند احتمالات کا ابطال ہو گیا:

1. صورۃ متحدہ
2. اس کا حصول
3. شبح، اس تقدیر پر بھی علم حقیقت واحدہ باقی نہیں رہتا، گو کہ ایک مقولہ (کیف) کے تحت میں مندرج ہے۔
4. اضافت

علم عدمی نہیں ہے:

اور یہ بالکل ظاہر وباہر ہے کہ علم عدمی نہیں ہے بلکہ وہ صفات نفس سے ہے؛ اس وجہ سے ضروری ہے کہ علم وجودی شے ہو اور عرض ہو جو ایک حقیقت کے تحت میں ہو، یہ صفات بجز حالت ادراکیہ یا حالت انجلائیہ کے دوسرے میں نہیں پائی جاتیں، یہی مذہب ہمارے مشائخ متکلمین رفع اللہ اعلامھم کا ہے۔

تتمۂ بحثِ صورۃ بطرزِ دیگر

اعتراض:

جو حضرات قائلین حصول الاشیاء بانفسھا ہیں یا بالفاظ دیگر، ذہناً و خارجاً انحفاظ ماہیات کے قائل ہیں اور ساتھ اس کے اس صورۃ متحدہ کو مصداق علم کہتے ہیں اور انہوں نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ علم مقولۂ کیف سے ہے، تو ان پر بداہۃً یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں علم مقولۂ

کیف کے تحت میں کیونکر باقی رہے گا، بلکہ حقیقت واحدہ کا اندراج دو متبائن مقولہ کے تحت میں ہو جائے گا، یعنی مقولۂ جوہر و کیف کے تحت میں وہ حقیقت آجائے گی اگر جوہر کا علم ہو۔

محقق دوانی کا جواب:

اس کا جواب جناب محقق دوانی نے حاشیہ قدیمہ میں (جو شرح تجرید پر ہے) اس طرح دیا ہے کہ: "یہ حضرات علم کو مقولۂ کیف سے نہیں گردانتے، بلکہ مجازاً انھوں نے علم کو کیف کردار دیا ہے بطریق مسامحت اور امور ذہنیہ کو امور خارجیہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔"[1]

تنقید:

لیکن یہ جواب ناتمام ہے، اس وجہ سے کہ انہوں نے علم کو حقیقۃً مقولۂ کیف سے مانا ہے، اس پر واضح دلیل ہے کہ انہوں نے مقولۂ کیف کی تقسیم اس کے انواع کی طرف کی ہے اور علم کو کیف نفسانی کے تحت میں شمار کیا ہے، پس اس میں مجاز کی کہاں گنجائش۔

علامہ خفری کا جواب:

علامہ شمس الدین خفری نے اس کا جواب اس طور سے دیا ہے کہ: "کیف" کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے۔

1. کیف جس کے معنی یہ ہیں "ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون فيها اقتضاء القسمة والنسبة"

2. وہ معنی جو کیف مقولہ سے عام ہے اور اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ "عرض موجود في الموضوع بحيث لا يقتضي القسمة والنسبة"

علم کو کیف جو کہا گیا ہے وہ دوسرے معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ جو مقولۂ نہیں ہے، یہ معنی

(۱) الحاشية للمولوي فضل حق الخير أبادي على شرح السلم للقاضي مبارک، ص ۱۷۴

تمام ان مقولات کو عارض ہے جو ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔"[1]

اس طور پر حقیقت واحدہ کا دو مقولہ کے تحت میں ہونا لازم نہیں آیا، خلاصہ یہ کہ تصادم و تزاحم مقولات کے درمیان میں ہے، غیر مقولہ اور مقولہ کے درمیان کوئی مصادمت و مزاحمت نہیں، علم جو ہر کی صورت میں بطریق حصول الاشیاء بانفسھا صورۃ جوہر یہ (جو ذہن میں قائم ہے) وہ مقولہ جو ہر کے تحت میں ہوگی اور اس وجہ سے جوہر کا صدق اس پر صدق ذاتی ہوگا اور اس کیف کا اس پر صدق ہوگا جو عرض عام ہے، نہ کہ مقولہ اور ظاہر ہے کہ یہ صدق، صدق عرضی ہوگا۔ اور اس میں مضائقہ نہیں کہ ایک کا صدق، صدق ذاتی ہو اور دوسرے کا صدق، صدق عرضی۔

تنقید:

یہ جواب بھی دو وجہ سے ناتمام ہے۔

1. اول یہ کہ کیف کا اطلاق دو معنی پر ان کے کلام میں نہیں آیا۔
2. دوم یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ جواب اس صورت میں نہیں جاری ہو سکتا جبکہ مخصوص اضافت کی جزئی صورۃ ذہن میں آئے یا مقدار مخصوص ذہن میں منطبع ہو؛ کیونکہ دونوں کیف نہیں ہیں، نہ کیف مقولہ، نہ کیف بمعنی عرض عام، اس وجہ سے کہ پہلی صورۃ ذہنیہ نسبت کی مقتضی ہے اور دوسری قسمت کی، پس ان پر کوئی کیف صادق نہیں آتا، نہ کیف مقولہ، نہ وہ کیف جس کا اختراع اس فاضل نے کیا ہے؛ حالانکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ علم مقولۂ کیف سے ہے۔

صدر شیرازی کا جواب:

تیسرا جواب صدر شیرازی معاصر محقق دوانی کا ہے، وہ یہ کہ: "جب شے ذہن میں آتی ہے تو وہ عرض بن جاتی ہے اور مقولۂ کیف کے تحت میں داخل ہو جاتی ہے۔"[2]

---

(۱) الحاشیۃ للمولوی عبد الحق الخیر آبادی علی شرح السلم للقاضی مبارک، ص ۲۱۲

(۲) الحاشیۃ للمولوی فضل الحق الخیر آبادی علی شرح السلم للقاضی مبارک، ص ۱۷۴

مطلب یہ کہ انقلاب حقیقت ہو جاتا ہے، اس طور پر انحفاظ ماہیات بھی قائم رہتا ہے اور انقلاب کی بدولت، علم مقولۂ کیف کے تحت میں رہتا ہے۔

تنقید:

یہ جواب ان کے نرالے اصول پر بالکل ٹھیک ہے؛ اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک وجود اصل ہے اور ماہیت و حقیقت اس کے تابع ہے اور یہ ظاہر ہے کہ عرض و تابع میں مثلِ اوصاف تبدیلی ہو سکتی ہے، انسانیت، فرسیت وغیرہ ان کے نزدیک اوصاف ہیں، یہ اوصاف تبدل پذیر ہیں، پس نقلاب حقیقت ان کے نزدیک ایسا ہے جیسے کسی وصف میں تبدیلی ہو گئی۔

محقق دوانی کارد:

محقق دوانی نے اس جواب کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ: "انقلابِ حقیقت غیر معقول بلکہ باطل ہے، جو انقلاب دائرہ عقل میں ہے، وہ ایسی قدر ہے کہ مادہ ایک صورۃ کو چھوڑ کر دوسری صورۃ اختیار کر لے یا ذات معروف ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل ہو جائے، یہاں دونوں امر مفقود ہیں، رہا وجود و موجودیت کا تقدم ماہیت پر، یہ نہ بدیہی ہے، نہ اس پر کوئی برہان قائم۔"[1]

علامہ قوشجی کا جواب:

چوتھا جواب علامہ قوشجی کا ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں دیا ہے، ہم ان کی بعینہٖ عبارت نقل کر کے کا ترجمہ کر دیتے ہیں تا کہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے میں آسانی ہو، وہ عبارت یہ ہے۔

"ان مفهوم الحيوان مثلاً :اذاحصل في الذهن فحينئذ يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذاالمفهوم وهوعرض جزئى لكونهٖ قا ئماً بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وموجودا فى الخارج واما الموجود

(۱) شرح المرقاة لعبد الحق الخير أبادى، ص ٦

في الذهن فهو مفهوم الحيوان وهو كلي وجوهر ومعلوم"[1]

یعنی جبکہ ذہن میں مفہوم حیوان حاصل ہوتا ہے تو اس وقت ذہن میں ایک کیفیت نفسانیہ قائم ہوتی ہے کہ وہی اس مفہوم کا علم ہے، یہ کیفیت نفسانیہ ایک جزئی عرض ہے؛ کیونکہ نفس شخصی میں قائم ہے اور اس میں تشخصات ذہنیہ لگے ہوئے ہیں اور یہ خارج میں موجود ہے اور جو ذہن میں موجود ہے، وہ مفہوم حیوان ہے وہ کلی ہے، جوہر ہے معلوم ہے۔

علامہ قوشجی پر جمع المذہبین کا الزام:

اس کلام پر جس نے نظر ڈالی ہے اس نے علامہ قوشجی پر الزام قائم کیا ہے کہ یہ جواب در حقیقت جمع بین المذہبین ہے، یعنی حصول الاشیاء با نفسها اور حصول اشیاء باشباحها کو خوبصورتی کے ساتھ جمع کر کے جواب دیا ہے۔ غالباً ان حضرات نے مفہوم حیوان کو جوہر کہنے اور علم کو کیفیت نفسانیہ کہنے سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا اور یہ سمجھے کہ شبح ہمیشہ عرض ہوتی ہے اور صورۃ کبھی جوہر کبھی عرض، پس شبح کے عرض ہونے پر وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ کیفیت نفسانیہ (جس کو اس فاضل نے عرض کہا ہے) وہ در حقیقت شبح ہے اور مفہوم حیوان چونکہ جوہر ہے؛ لہٰذا یہ مثل صورۃ متحدہ کے ہو گیا اور اس طرح سے ان حضرات نے اس عبارت سے جمع بین المذہبین سمجھ لیا؛ حالانکہ یہ الزام یقیناً غلط ہے علم کو کیفیت نفسانیہ قرار دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شبح کے طور پر ہو جائے، شبح در حقیقت صورت ہے کہ جو شے کی حکایت ہوتی ہے اور اس شے سے ماخوذ ہوتی ہے اور کیفیت نفسانیہ نہ کسی شے سے ماخوذ ہے نہ اس کی محاکی، بلکہ یہ نفس کی صفت ہے جس طرح شجاعت و سخاوت وغیرہ نفس کی صفات میں سے ہے، اس طرح یہ کیفیت نفسانیہ نفس کی صفت ہے، اس کو شبح سے کیا علاقہ؟ علاوہ ازیں جس مفہوم کو اس نے جوہر کہا ہے اس کو اس نے درجہ معلوم میں رکھا ہے، جمع بین

---

(۱) شرح المرقاة لعبد الحق الخير أبادي، ص٦

المذہبین جب ہوتا کہ وہ اس کو درجہ علم میں رکھتا؛ کیونکہ قائلینِ حصول الاشیاء با نفسہا کے نزدیک صورۃ متحدہ علم ہے گو کہ وہ مصداق معلوم ہی سہی اور علامہ قوشجی اس کو محض درجۂ معلوم میں رکھتے ہیں اور جس کو مصداق علم قرار دیا ہے وہ اس کیفیت کو قرار دیا ہے جو مفہوم حیوان حاصل ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ تغائر علم معلوم مانتے ہیں، نہ کہ اتحاد علم معلوم۔

پس یہ مذہب ہر دو مسلک (حصول الاشیاء با نفسہا و حصول الاشیاء باشباحہا) سے علیحدہ ہوا نہ کہ دونوں کا جامع، اس کا مذہب قریب قریب وہی ہے جو میر زاہد وصاحب سلم کا ہے کہ دونوں صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کے قائل ہیں؛ لیکن اس کو درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اور علم ان کے نزدیک حالۃ ادراکیہ ہے، باوصف اس کے کسی نے ان دونوں کو جامع بین المذہبین ہونے کا الزام نہیں دیا ہے، جس طرح حصول الاشیاء با نفسہا کے وہ دونوں قائل ہیں، اسی طرح علامہ قوشجی نے حصول الاشیاء با نفسہا کا قول کیا ہے، صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کو دونوں درجۂ معلوم میں رکھتے ہیں، اسی طرح علامہ بھی اس کو درجۂ معلوم میں قرار دیتے ہیں، دونوں کے نزدیک علم نام حالت ادراکیہ کا ہے، اسی طرح علامہ قوشجی کے نزدیک علم حالت ادراکیہ سے عبارت ہے، دونوں تغائر علم، معلوم کے قائل ہیں۔ اسی طرح علامہ مصداق علم، معلوم کو علیحدہ علیحدہ مانتے ہیں، البتہ علامہ قوشجی قیام وحصول میں فرق کرتے ہیں، یہ فرق ان دونوں کے نزدیک نہیں ہے؛ لیکن اتنے فرق پر یہ نتیجہ کیسے نکل آیا؟ کہ ایک جامع بین المذہبین ہو گیا اور وہ دونوں اس الزام سے بری رہے۔

قیام وحصول میں فرق:

علامہ قوشجی پر یہ الزام سب نے وارد کیا ہے کہ وہ قیام وحصول میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق سمجھ میں نہیں آتا، اس فرق کے طور پر جواب ضرور ہو جاتا ہے، یعنی صور جوہر یہ جب کہ ذہن میں حاصل ہیں اور اس میں ان کا حصول بغیر قیام کے ہے، تو وہ عرض کے تحت میں داخل نہ ہوئیں، پس ایک حقیقت دو مقولہ کے تحت میں مندرج نہ ہوئی؛ لیکن اولاً تو حصول بغیر قیام کے ایک غیر معقول

امر ہے، ثانیاً حصول بغیر قیام کا مطلب یہ ہے کہ حصول بلاحلول ہو اور یہ بالکل باطل ہے، اجسام میں تو یہ ممکن ہے کہ حصول بلاحلول ہو، جیسے: طاق میں انڈا اور گلاس میں پانی؛ لیکن امور مجردہ میں اس کا امکان نہیں، ذہن چونکہ مجرد ہے وہاں یہ کیونکر ممکن ہے کہ صور کا اس میں حصول ہو اور قیام و حلول نہ ہو، اس میں شک نہیں کہ ہے کہ یہ خیال ضرور باطل؛ لیکن علامہ نے اس غلطی کا ارتکاب دو وجہ سے کیا ہے۔

1. اول یہ کہ اس اشکال عویص کا جواب ہو جائے، کہ ایک شے کا اندراج دو متبائن مقولہ میں ہونا لازم آتا ہے (یہ از خود قوم نے سمجھ لیا ہے، ورنہ علامہ نے اپنی اس تحقیق کے ذریعہ دوسرے اشکال کا جوب دیا ہے، کما لا یخفی علی طالع شرح التجرید)۔

2. دوم یہ کہ ذہن کے حار، بارد ہونے سے احتراز ہو جائے، جبکہ اس میں حرارت وبرودت کی صورت بطریق حصول الاشیاء بانفسہا حاصل ہو، اسی طرح لازم آتا تھا کہ ذہن مستقیم اور معوج ہو جائے جبکہ ذہن میں استقامت واعوجاج حاصل ہو، اسی طرح دوسرے صفات متضادہ کے ساتھ ذہن کا اتصاف لازم آتا تھا؛ حالانکہ بداہۃً ذہن کا اتصاف ان صفات متضادہ کے ساتھ نہیں ہے۔

غرض ان محذورات سے بچنے کے لئے انہوں نے اس غلطی کا ارتکاب کیا ہے، ہم اس مقام پر ان کی اصل عبارت نقل کرتے ہیں شرح تجرید میں ہے۔

> "ان حصول شیء فی الذھن لا یوجب اتصاف الذھن بہ کما ان حصول شیء فی المکان لا یوجب اتصاف المکان بہ انما الموجب لا تصاف شیء بشیء ھو قیامہ بہ لا حصولہ فیہ" [۱]

اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حصول وقیام میں فرق ہے، ذہن میں کسی شے کے حصول کو وہ ایسا سمجھتے ہیں جیسے مکان میں کسی شے کا حصول ہو گیا اور یہ ظاہر ہے کہ مکان میں شے کا حصول، اس کا

---

(۱) شرح المرقاۃ لعبد الحق الخیر أبادی، ص ٦

مقتضی نہیں ہے کہ ذہن اس شے کے ساتھ موصوف ہو جائے، اس فرق کی بنا پر قوم نے ان پر بالاتفاق یہ ایراد کیا کہ مجرد میں حصول بلاحلول سمجھ میں نہیں آتا۔

علامہ عبدالحق خیر آبادی کی تنقید

حضرت مولانا عبدالحق خیر آبادی قدس سرہ[1] نے شرح مرقاۃ میں علامہ پر اس طرح تنقید کی ہے کہ، اس فرق کی بناء پر لازم آتا ہے کہ جواہر تو جوہر، اعراض کی صور ذہن میں حلول کئے نہ ہونگی اور جبکہ ان کا حلول نہ ہو تو ان کا جوہر ہونا لازم آتا ہے، اگر صور جوہر یہ کا اعراض ہونا باطل و شنیع ہے (جس کی اجابت کے لئے علامہ نے اقدام کیا تھا) تو اس سے زیادہ شنیع یہ امر ہے کہ صور عرضیہ، جواہر ہو جائیں، یہ بعینہٖ ایسا ہے کہ بارش سے بھاگ کر پرنالے کے نیچے آجائیں، شرح مرقاۃ کی عبارت یہ ہے۔

"فیلزم (علی هذا المذهب) کون الصور العرضیة قائمة بانفسها فی الاذهان اِذالوجدان السلیم لایفرق بین حصول الاعراض فی الذهن وبین حصول الجواهر فیه علٰی انه انکر قیام الحرارة والبرودة وغیرهما من الاعراض بالذهن فیلزم قیام هذه الاعراض بانفسها فی الاذهان ولزوم جوهریة الصور العرضیة لیس باهون من لزوم عرضیة الصور الجوهریة بل اشنع منه فهذا من قبیل الهرب عن المطر والوقوف تحت المیزاب"[2]

مصنف کی رائے

جو کچھ قیل قال علامہ قوشجی کی عبارت پر ہوتی ہے، وہ فقیر نے بغیر کم و بیش نقل کر دی؛ لیکن فقیر

---

(۱) شمس العلماء مولانا عبدالحق خیر آبادی ۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۷ء میں دہلی میں پیدا ہوئے، والد ماجد قائد حریت علامہ فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ سے ہی علوم و فنون کی تحصیل کی اور ۱۶ سال کی عمر میں فاتحہ فراغ پڑھا، سلسلہ طریقت میں شیخ المشائخ شاہ اللہ بخش تونسوی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید ہوئے، آپ کی پوری زندگی درس و تدریس میں گزری، سیکڑوں تشنگانِ علم آپ کے درس سے سیراب ہوئے، کئی کتب درسیہ کی شروحات آپ نے تحریر کیں، ۲۳ شوال ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۹ میں وطن خیر آباد سے وطن آخرت کی طرف کوچ کر گئے۔

(۲) شرح المرقاۃ لعبدالحق الخیر أبادی، ص ۷

کی رائے یہ ہے کہ علامہ کا منشا کسی نے نہیں پایا، علامہ در حقیقت ذہن مجرد میں حصول بلا حلول کے قائل نہیں ہیں نہ انہوں نے اس کی تصریح ہے اور نہ ان کی عبارت سے اس کا استنباط ہوتا ہے، اصل یہ ہے کہ وہ ذہن میں دو طرح کا قیام مانتے ہیں۔

1. اول وہ قیام جس کے باعث ذہن کا اتصاف شے قائم بالذہن کے ساتھ ہو جائے۔
2. دوسرا وہ قیام جس کے باعث ذہن کا اتصاف شے قائم بالذہن کے ساتھ نہ ہوسکے۔

لطف یہ کہ دونوں قیام وحلول ہیں لیکن ایک قیام وحلول موجب اتصاف ہے اور دوسرا قیام وحلول موجب اتصاف نہیں، پہلے حلول وقیام کو وہ قیام سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسرے قیام وحلول کو حصول سے تعبیر کرتے ہیں، ہر دو قیام میں امتیاز کے لئے انہوں نے یہ اصطلاح قائم کی ہے، اس کو مثال میں اس طرح سمجھئے کہ کسی کاغذ میں تصویر فرس قائم ہے، ظاہر ہے کہ اس تصویر کا کاغذ میں قیام وحلول ہے، نہ کہ حصول بلا حلول، باوصف اس کے وہ کاغذ تصویر کے ساتھ موصوف نہیں ہے، یعنی کاغذ کو ذو صورۃ نہ کہیں گے، ذوصورۃ فرس ہی کہلائے گا؛ وجہ یہ کہ وہ تصویر فرس سے حکایت کر رہی ہے، نہ کاغذ سے؛ اسی وجہ سے کہتے ہیں تصویر فرس نہ کہ تصویر کاغ، پس باوجودیکہ یہ تصور کاغذ میں قائم اور اس میں حلول کئے ہوئے ہے؛ لیکن جب کہ حاکی فرس ہے تو اس کے حاکی ہونے کی وجہ سے اور فرس کے محکی عنہ ہونے کے سبب، فرس کا اتصاف اس تصویر کے ساتھ ہو گا، نہ کہ کاغذ کا، البتہ اس کاغذ کی تصویر اگر دوسرے کاغذ یا پتھر وغیرہ میں قائم ہو گی، تو فرس کی طرح پھر یہ کاغذ بھی اس تصویر کا موصوف ہو جائے گا اور وہ کاغذ یا پتھر جس میں اس محکی عنہ کاغذ کی تصویر قائم ہے اس تصویر کے ساتھ موصوف نہ ہو گا، دیکھئے تصویر والے کاغذ میں تصویر بھی قائم ہے اور تصویر کی طرح دوسرے اعراض نرمی، صفائی، سفیدی وغیرہ بھی قائم ہیں اور کاغذ میں حلول کئے ہوئے ہیں؛ لیکن ان اوصاف کا قیام ایسا ہے جس کی وجہ سے کاغذ کو نرم، صاف، چکنا، سفید کہہ سکتے ہیں، تصویر فرس بھی اس میں قائم اور حال ہے؛ لیکن اس قیام وحلول کی وجہ سے کاغذ کو ذو تصویر وصاحب تصویر نہیں کہا جاسکتا؛ وجہ یہ کہ گو تصویر اس میں حال ہے؛ لیکن وہ فرس سے حکایت کر رہی ہے، سفیدی، نرمی وغیرہ وہ حال ہیں جو کسی سے حکایت نہیں کرتے؛ اس وجہ سے وہ کاغذ کے

اوصاف میں شمار کئے جاسکتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ قیام وحلول دو طرح کے ہیں، یہی حال علامہ نے ذہن میں پایا، کیفیت نفسانیہ علمیہ کو کسی شے سے حاکی نہ پایا تو اس کو صفات نفس سے قرار دے دیا؛ لیکن اشیا کی صور کو (جو معلوم کے درجہ میں ہیں) اشیا سے حاکی پایا تو یہ فیصلہ کر دیا کہ ذہن ان کے ساتھ موصوف نہیں ہے اور یہ کہہ دیا کہ ان کا ذہن میں حصول ایسا ہے، جیسے: مکان میں کسی شے کا حصول، تشبیہ صرف اس امر میں ہے کہ جس طرح مکان موصوف نہیں ہے، ذہن بھی موصوف نہیں ہے نہ اس امر میں کہ جس طرح مکان میں حصول بلا حلول ہے، اسی طرح ذہن میں بھی حصول بلا حلول ہے۔

علمائے کرام وفضلائے عظام نے محض اس تشبیہ سے دھوکہ کھایا کہ وہ کامل تشبیہ سمجھ گئے اور اس طرح حصول بلا حلول کا الزام ان پر عائد کر دیا، دیکھئے اس قدر تو مولانا عبد الحق قدس سرہ بھی فرما گئے کہ کیفیت علمیہ شبح نہیں ہے؛ اس وجہ سے کہ یہ مثل شجاعت وسخاوت صفت نفس ہے اور شبح وہ ہوتی ہے جو کسی شے سے حاکی ہو اور اس سے ماخوذ ہو یہ تحقیق فرما کر علامہ پر سے جمع بین المذہبین کا الزام دور کیا ہے، جب یہاں تک ان کی نکتہ رس طبیعت پہنچ چکی تھی تو اس کو کسی قدر اور تیز کر دیتے تو علامہ کے حصول وقیام کا فرق بھی آسان ہو جاتا کہ علامہ ایک مخصوص قیام وحلول کو جس میں حکایت ہوتی ہے، حصول سے تعبیر کرتے ہیں اور اس سے غرض ان کو ایک اعتراض کا دفع کرنا ہے۔

غرض علامہ پر جمہور کا یہ اعتراض (جمع بين المذهبين) جس طرح حضرت مولانا عبد الحق خیر آبادی قدس سرہ کی تحقیق کی بناء پر مندفع ہے، اسی طرح جمہور اور مولانا کا یہ اعتراض کہ حصول بلا حلول مجرد میں غیر معقول ہے، فقیر کی تحقیق کی بنا پر مندفع ہے ولله الحمد، البتہ چونکہ علامہ صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کے قائل ہیں تو ان پر وہی ایرادات عود کریں گے، جو قائلین بالصورۃ پر وارد ہیں؛ لیکن یہ ایک ایسا امر ہے کہ

نہ من تنہا درین مے خانہ مستم
جنید شبلی و عطار شد مست

تنقیدات بر تعریفاتِ علم

علم کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔

تعریف اول:

پہلی تعریف یہ ہے، حصول صورۃ الشیء فی العقل

تنقید اول:

اس تعریف پر علم ایک معنی اعتباری انتزاعی ٹھہرتا ہے؛ حالانکہ حقیقت واحدہ محصلہ ہے، کسی انتزاع یا اعتبار پر اس کا وجود موقوف نہیں ہے، اس کی بحث گزر چکی۔

تنقید دوم:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صورۃ الشیء سے متبادر یہ ہے کہ وہ شے کی واقعی صورت ہو، اسی واقعی صورۃ کی اضافت شے کی طرف ہو سکتی ہے، اس تبادر کے لحاظ سے جہل مرکب دائرہ علم سے نکل گیا؛ حالانکہ منطقیین اس کو اقسام علم سے شمار کرتے ہیں۔

تنقید سوم:

تیسرا اشکال اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ اس تعریف کی رو سے جزئیات مادیہ کا علم نکل گیا؛ کیونکہ ان کا ارتسام عقل میں نہیں ہوتا، بلکہ حواس میں ہوتا ہے، عقل میں ارتسام کلیات و جزئیات مجردہ کا ہوتا ہے۔

تعریف ثانی:

انھیں امور کا لحاظ کرتے ہوئے اس تعریف میں اس طرح تبدیلی کی گئی ہے کہ "الصورۃ الحاصلۃ من الشیء عند العقل" اس میں بجائے حصول کے صورۃ کا لفظ آگیا، اس طرح علم انتزاعی نہ رہا صورۃ الشیء کی جگہ الصورۃ الحاصلۃ من الشیء کے آجانے سے جہل مرکب علم کے دائرہ میں آگیا؛ کیونکہ الصورۃ الحاصلہ من الشیء کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورۃ شے سے ماخوذ ہو خواہ اس

کے مطابق ہو یا نہ ہو، بعید سے بسا اوقات مبصَر کی ایک شبح ذہن میں آتی ہے اور وہ بعض اوقات شے مبصَر کے مطابق ہے اور بعض اوقات غیر مطابق؛ لیکن دونوں حالتوں میں اس سے ماخوذ ضرور ہوتی ہے، فی العقل کی بجائے عندالعقل آجانے سے یہ تعریف جزئیات مادیہ کو بھی شامل ہو گئی؛ اس وجہ سے وہ گو حواس میں مرتسم ہیں لیکن عقل کے احاطہ سے باہر نہیں، پس اگر چہ وہ عقل میں نہ ہوئے؛ لیکن عندالعقل ضرور ہیں، اس تبدیل واصطلاح سے اگر چہ وہ ایرادات مندفع ہو گئے جو پہلی تعریف میں تھے لیکن صورۃ کو علم قرار دینے سے جو ایرادات عائد ہونگے ان کی تفصیل اوپر گزرچکی ہے لہٰذا یہ دوسری تعریف بھی مخدوش ہے۔

تنقیح طلب امر:

و نیز صورۃ کو علم تسلیم کرنے پر یہ امر تنقیح طلب باقی رہ جاتا ہے کہ اس صورت میں معلوم کیا ہے؟ اگر یہی صورت معلوم ہے جس طرح علم ہے تو لازم آتا ہے کہ امرین متضائفین کا مصداق ایک شے ہو جائے حالانکہ متضائفین متقابلین ہوتے ہیں، ان کا مصداق شے واحد نہیں ہو سکتی اور اگر تغائر اعتباری قائم کیا جائے تو لازم آتا ہے کہ علم کا علم ہونا اور معلوم کا معلوم ہونا اعتبار ولحاظ پر موقوف ہو جائے؛ حالانکہ علم، معلوم دونوں امور واقعیہ میں سے ہیں خواہ کوئی ان کا اعتبار کرے یا نہ کرے۔ بعض دونوں (علم، معلوم) میں فرق حقیقی قائم کرتے ہیں اور کہتے کہ نفس صورۃ (جو عوارض ذہنیہ کی معروض ہے) معلوم ہے اور علم عارض ومعروض کا مجموعہ ہے، یہ قول سراسر باطل ہے کیونکہ اس طور پر علم مجموعۂ عارض ومعروض سے عبارت ہو گا ایسا مجموعہ محض اعتباری ہو گا حالانکہ علم، حقیقت واقعیہ مقولہ کے تحت میں ہے اور وہ مجموعہ کسی مقولہ کے تحت میں نہیں،

تنقید بر مذہب میر زاہد

صورۃ حاصلہ کو علم قرار دینے کی صورت میں جبکہ بے شمار ایرادات وارد ہوتے تھے؛ اس وجہ سے علامہ میر زاہد نے صورۃ کو مصداق علم قرار دینے کے بجائے حالۃ ادارکیہ کو مصداق علم تسلیم کیا؛

لیکن ساتھ اس کے امور ذیل تسلیم کئے۔

1. صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کو درجہ معلوم میں رکھا۔

2. حالت ادراکیہ کو صورت کا وصفِ محمول مانا۔

3. یہ تسلیم کیا کہ صورۃ کے حصول کے بعد یہ وصف یا حالتِ ادراکیہ پیدا ہوتی ہے۔

4. حالتِ ادراکیہ صورۃ کا عین نہیں ہے، ورنہ خارج میں بھی اس پر محمول ہوتی؛ کیونکہ ذات وذاتیات باختلاف وجود مختلف نہیں ہوتے۔

5. حالت ادراکیہ کا حمل صورۃ پر ایسا مانا جیسا کہ کاتب کا حمل انسان پر ہے۔

7. حالت ادراکیہ کو مقولۂ کیف سے مانا جو کہ عارض ہے، خواہ اس کا معروض (صورۃ) اس مقولہ سے ہو یا کسی دوسرے مقولہ سے۔

علامہ میر زاہد کی اس تحقیق سے علم حقیقت واحدہ بن گیا۔ علم معلوم متغائر ہوگئے ۔ لیکن ایرادات ذیل سے اس کو مفر نہیں۔

حالت ادراکیہ کے متعلق دریافتِ طلب یہ امر ہے کہ وہ قائم صورۃ میں ہے یا نفس میں، بر تقدیرِ اول صورۃ کا عالم ہونا لازم آیا؛ کیونکہ عالم وہی ہے جس میں علم قائم ہو اور جبکہ حالت ادراکیہ علم ہے، اور اس کا قیام صورت میں تسلیم کر لیا گیا تو اس کے عالم ہونے میں کیا شبہ رہا، بر تقدیر ثانی حالت ادراکیہ ،صورۃ کا وصف عرضی نہ رہی؛ حالانکہ علامہ میر زاہد نے اس کو صورۃ کا وصف عرضی مانا ہے۔

اعتراض:

اگر یہ کہا جائے کہ حالت وصورۃ دونوں ایک محل میں حلول کئے ہوئے ہیں اور وہ نفس ہے، تب بھی ایک کا دوسرے پر حمل ہو جائے گا، جیسے: کاتب وضاحک ایک دوسرے پر محمول ہیں؛ حالانکہ دونوں ذات انسان میں حلول کئے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ شے ثالث میں دو امر کا حلول بھی مناط حمل ہوتا ہے۔

جواب:

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہر گز نہیں ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ حالت ادراکیہ کا حمل تمام صفات نفس (شجاعت، سخاوت وغیرہ) پر ہو جائے؛ حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے اور خود علامہ میر زاہد اس کے قائل نہیں ہیں، رہا کاتب کا حمل ضاحک پر، تو یہاں مفہوم کاتب کا حمل ذات ضاحک پر ہے، دونوں کے مفہوم شے ثالث میں حال ہیں، ان میں حمل نہیں اور جن میں حمل ہے وہ شے ثالث میں حال نہیں کیونکہ ایک ذات ہے اور دوسرا مفہوم۔

علاوہ ازیں نفس صورۃ کے قول پر جو ایرادات ہیں ان سے کوئی چارہ کار نہیں ہے خواہ صورۃ علم قرار پائے یا معلوم، وہ ایرادات بدستور اس مسلک پر بھی قائم رہے، میر زاہد کے مذہب کی اس طرح تنقیح و توضیح کسی کتاب میں نہیں ہے، ذٰلِكَ فَضۡلُ اللّٰهِ يُؤۡتِيۡهِ مَنۡ يَّشَآءُ[1]

تعریف ثالث:

الحاضر عند المدرک علم کی یہ تعریف لفظی ہے اور اعم التعریفات ہے، جو شامل ہے علم حصولی و علم حضوری دونوں کو، تعریف لفظی اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ علم حصولی و علم حضوری میں کوئی معنی مشترک نہیں ہے، اشتراک معنوی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں علم کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی جو کہ دونوں کو شامل ہو اور جو تعریف دونوں کو شامل ہو گی وہ تعریف لفظی ہو گی اور جبکہ یہ تعریف دونوں کو شامل ہے تو اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ لفظ علم کا اطلاق دونوں پر آتا ہے؛ اس وجہ سے ایک مفہومِ اعم ایسا اختراع کر لیا گیا جس کی رو سے لفظ علم کا اطلاق دونوں پر ہو گیا، بہر حال اس مفہوم عام کے لحاظ سے علم کی دو قسمیں ہیں، اس تقسیم کے متعلق جناب مولانا عبد الحق خیر آبادی قدس سرہ کی عبارت ان کی کتاب شرح مرقاۃ سے نقل کی جاتی ہے کہ وہ نہایت متین و منقح ہے۔

---

(۱) پ۲۸، الجمعة:۴

"تفصیله ان الحاضر عند المدرک ان کان نفس الشیء بلاتوسط الصورة فهو العلم الحضوری وهو عین المعلوم ذاتا و اعتبارا؛ لانه انمایکون بحضور نفس المعلوم عند العالم، والحاضر انما هی نفس الذات لا الذات الماخوذة مع الحیثیة ایة حیثیة کانت؛ لا نها انما تحضر عندالمدرک اذا لوحظت مع تلک الحیثیة فیکون العلم المتعلق بها حصولیا لاحضوریا، و بالجملة المعلوم فی العلم الحضوری نفس الذات وهی العلم بلاتغائر اصلا، فالعاقل والمعقول والعقل فی علم الشیء بنفسه واحد محض بحسب المصداق وانکانت مفاهیمهما متغائرة "[1]

یعنی مدرک (نفس) کے نزدیک اگر خود شے حاضر ہے اور صورۃ کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے تو وہ علم حضوری ہے؛ چونکہ اس علم میں صورۃ واسطہ نہیں ہوتی بلکہ نفس شے خود مبدءِ انکشاف ہوتی ہے تو وہ شے خود اپنا علم بغیر کسی ذریعہ کے ہوئی اور یہ ظاہر ہے کہ منکشف بھی یہی شے ہو رہی ہے، تو علم، معلوم دونوں کا مصداق خود یہی شے ہوئی اور جبکہ یہی شے عین مدرک ہے تو یہ شے عالم کا بھی مصداق ہے، تو ایک ہی شے مصداقِ علم، معلوم، عالم تینوں کا ہوئی؛ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علم حضوری میں علم، معلوم کا بالکل عین ہوتا ہے، اعتباری تغایر اور فرق کی بھی اس میں گنجاش نہیں ہوتی اور علم حضوری کے ایک فرد یعنی علم النفس بذاتہامیں تو تینوں (علم، معلوم، عالم) کا مصداق بالکل ایک ہوتا ہے، اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر ذات کے ساتھ کسی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے اور اس کا لحاظ ہو تو پھر یہ نفس ذات کے علاوہ دوسری شے ہے، اس کا حضور مدرک کے سامنے نہیں ہے؛ اس وجہ سے اس کا علم، علم حصولی ہو گا جو بعد لحاظ اور اعتبار کے حاصل ہو گا، الغرض علم حضوری میں ان تینوں (علم، معلوم، عالم) کا مصداق واحد محض ہو گا، گو ان کے مفاہیم میں تغائر ہو اور بعد اعتبارات لاحقہ یہ تینوں متغائر ہو جائیں؛ لیکن یہ تغائر بعد مرتبہ مصداق ہو گا، یعنی جب نفس نے اپنے آپ کو جانا تو وہ

(۱) شرح المرقاۃ لعبد الحق الخیر آبادی، ص۸، بتصریف

عالم، معلوم، علم ہو گیا، البتہ اس اعتبار و لحاظ سے کہ وہ اپنے کو جاننے والا ہے عالم ہے اور اس لحاظ سے کہ وہ جانا گیا ہے، معلوم ہے اور اس اعتبار سے کہ اپنی ذات کے لئے خود مبدء انکشاف ہے، علم ہے، ان اعتبارات کی بناء پر عالم، معلوم، علم میں فرق ضرور آ گیا؛ لیکن یہ فرق و تغایر نفسِ ذات کے مصداقِ علم، عالم، معلوم ہو چکنے کے بعد محض اعتبار و لحاظ کی بنا پر ہے، یہ اعتبار و لحاظ نہ ہو تو تینوں کا مصداق ایک ہے؛ اسی وجہ سے علم حضوری میں ان تینوں (علم، معلوم، عالم) کے مصداق میں تغائر ذاتی تو در کنار، تغایر اعتباری بھی کسی نے نہیں مانا ہے۔

البتہ محقق دوانی نے اپنی کتاب حاشیہ قدیمہ میں بطور تمثیل ایسی عبارت لکھ دی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں میں مرتبۂ مصداق میں ایسا تغایر اعتباری ہے جو معالِج و معالَج میں ہوتا ہے (جبکہ نفس، خود اپنے امراض نفسانیہ کا علاج کرے) تو اس پر سب نے گرفت کی ہے، بہر حال علم بغیر وساطتِ صورۃ نام علم حضوری کا ہے اور جو علم بتوسطِ صورۃ ہو وہ حصولی ہے، جیسے: ان اشیا کا علم جو نفس سے غائب ہیں۔

علم حصولی کی تقسیم:

عام منطقیوں نے خواہ قدماء ہوں یا متاخرین علم حصولی کی دو قسمیں کی ہیں۔

1. علم بالکنہ
2. علم بالوجہ

علم بالکنہ:

اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں ہو یا اس کے ذاتیات ذہن میں آئیں اور وہ ذات کے لئے مرآت کے طریق پر بن کر ذات کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالکنہ ہے۔

علم بالوجہ:

اور اگر خو ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور نہ اس کے ذاتیات ذہن میں آئیں، بلکہ شے یا ذات کے عرضیات ذہن میں آ کر ذات یا شے کے لئے باعثِ کشف ہوں، تو یہ علم بالوجہ ہے۔

مثلاً: علمِ انسان کے دو طریق ہیں پہلا یہ کہ خود انسان کی ذات ذہن میں مرتسم ہو یا اس کے ذاتیات (حیوان ناطق) پہلے ذہن میں آکر اس کے ملاحظہ کا ذریعہ وآلہ بنیں اور اس طرح انسان کا علم ہو جائے، تو یہ علم بالکنہ ہے اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور نہ اس کے ذاتیات ذہن میں آئیں بلکہ شے یاذات کے عرضیات ذہن میں آکر ذات یا شے کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے، علم بالکنہ کو علم بکنہہ بھی کہتے اور علم بالوجہ کو علم بوجہہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں؛ چونکہ ذات اور مجموعۂ ذاتیات در حقیقت ایک شے ہے؛ اس وجہ ان دو علم میں فرق نہیں کیا گیا، و نیز مقصد اصل ذات کا حصول ہے، یہ مقصد دونوں صورتوں میں حاصل ہے، پس ہر دو علم میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں جبکہ نحوِ ادراک وطریقِ انکشاف دونوں میں ایک ہے۔

تقسیم علامہ میر زاہد اور اس پر تنقید

علامہ میر زاہد نے تمام منطقیین کے خلاف علم حصولی کے چار اقسام بیان کئے ہیں۔

1. علم بالکنہ
2. علم بکنہہ
3. علم بالوجہ
4. علم بوجہہ

حضرت علامہ عبد الحق خیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب "شرح مرقاۃ" میں اس تقسیم کو اس طرح بیان کیا ہے:

"وبعض المدققين قد ربع القسمة وقال الصورة العلمية من الشیء قد تكون مرأة لملاحظته وهی تنقسم الى التصور بالكنه والتصور بالوجه، فان المرأة والمرئی ان كانا متحدين بالذات ومتغائرين بالاعتبار فالتصور با لكنه وان كانا بالعكس فا لتصور بالوجه، وقد لا تكون مرأة لملاحظته وهی تنقسم الى العلم بكنه الشیء والعلم بوجه الشیء، فان تعلق العلم بالشیء من حيث هو

فالعلم بکنہ الشیء وان تعلق بوجہ من وجوھہ فالعلم بوجہ الشیء"[1]

پہلے ہم مذہب کی توضیح وتشریح کریں گے اور اس کے بعد منشا کی تنقیح، زبعدِ آں مذہب پر تنقید۔

توضیح مذہب:

خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ کسی شے کی صورۃ علمیہ کبھی اس کے ملاحظہ کا ذریعہ اور اس کی مرأت ہوتی ہے اور کبھی اس کے ملاحظہ کے لئے ذریعہ اور مرآت نہیں ہوتی، پہلی صورت میں اگر مرأت و مرئی دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے تو علم بالکنہ ہے اور اگر معاملہ بالعکس ہے یعنی تغایر بالذات اور اتحاد بالاعتبار تو علم بالوجہ ہے، دوسری صورت میں اگر علم کا تعلق نفسِ شے سے ہوا ہے تو علم بکنہہ ہے، اس کی کسی وجہ عرضی سے ہوا ہے، تو علم بوجہہ ہے، اس طرح علم کے چار اقسام ہوگئے۔

1. علم بالکنہ: جس میں ذاتیات شے کے حاصل ہوتے ہیں اور وہ اس شے کے ملاحظہ کے لیے مرأت ہوتے ہیں، جیسے: حیوان ناطق انسان کیلئے۔
2. علم بکنہہ: جس میں شے خود ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔
3. علم بالوجہ: جس میں شے کے عرضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شے کے ملاحظہ کے لیے مرأت ہوتے ہیں۔
4. علم بوجہہ: جس میں شے کے عرضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شے کے ملاحظہ کے لئے مرأت نہیں ہوتے۔

تنقیحِ منشا:

علامہ میر زاہد کے نزدیک چونکہ علم شے بالکنہ اور بالوجہ میں کنہ اور وجہ معلوم بالذات وملتفت الیہ بالعرض ہوتی ہیں، اور ذوالکنہ معلوم بالعرض اور ملتفت الیہ بالذات ہوتے ہیں؛ اس وجہ سے انہوں

---

(۱) شرح المرقاۃ لعبد الحق الخیر أبادی، ص ۸

نے تربیع قسمت کا قول کیا؛ کیونکہ نحوِادراک کا فرق نکل آیا،یعنی علم بکنہہ میں شے معلوم بالذات ہوتی ہے اور علم بالکنہ میں معلوم بالعرض اور ظاہر ہے کہ معلوم بالعرض در حقیقت معلوم نہیں ہوتا، مجازاًاس کو معلوم کہتے ہیں، پس ضرور ہے کہ علم بالکنہ اور علم بکنہہ میں فرق کیا جائے کہ دونوں نحوادراک میں مختلف ہیں، اول میں شے مجازاً معلوم ہے اور دوسرے میں شے حقیقۃً معلوم ہے؛ لیکن قوم کے نزدیک دونوں صورتوں میں نحوِ ادراک ایک ہے، یعنی دونوں صورتوں میں شے ضرور ذہن میں آتی ہے اور وہ معلوم بالذات ہے، گو کہ علم بالکنہ میں ذاتیات کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے اور علم بکنہہ میں شے براہ راست ذہن میں حاصل ہوتی ہے، بہر حال شے ضرور حاصل ہوتی ہے، تقدیم وتاخیر کا فرق در حقیقت کوئی فرق نہیں؛ اس وجہ سے قوم علم بالکنہ اور علم بکنہہ میں کوئی فرق نہیں کرتی؛ کیونکہ نحوِ انکشاف دونوں میں ایک ہے، یہ ہے منشاء تربیع قسمت۔

تنقیدات بر تربیع قسمت:

لیکن علامہ میر زاہد کا یہ اصول بوجوہ چند بالکل بے معنی اور غلط ہے۔

1. اول یہ کہ جب ذوالوجہ اور ذوالکنہ معلوم بالعرض یا حاصل بالعرض ہوا تو یہ در حقیقت اس کی معلومیت نہ ہوئی، یہ اگر معلومیت ہوئی صرف وجہ بالکنہ کی ہوئی، پس اس کو علم بالشیء بالوجہ یا علم بالشیء بالکنہ قرار دینا بالکل لغو ہے، البتہ یہ علم بکنہ الوجہ ہوا نہ کہ علم الشیء بالکنہ یا علم الشیء بالوجہ ہوا۔

2. دوم یہ کہ علم الشیء بوجھہ کا تو اعتبار کیا، جس میں شے کے عرضیات آتے ہیں اور وہ شے کے لحاظ کے لئے مرآت نہیں ہوتے اور اس علم کا اعتبار نہ کیا جو حد کے ساتھ متعلق ہو اور محدود کے ملاحظہ کے لئے مرآت نہ ہو؛ حالانکہ یہ قسم اولی بالاعتبار ہے کہ ذاتیات کا درجہ عرضیات سے بہر حال بڑھا ہوا ہے۔

3. سوم یہ کہ علم الشیء بوجھہ جس امر کا نام رکھا ہے، یہ در حقیقت علم شے کا نہیں ہے؛ کیونکہ

جب شے ذہن میں نہ آئی، نہ اس کے ذاتیات ذہن میں آئے، نہ اس کے عرضیات اس حیثیت سے ذہن میں آئے کہ اس کے ملاحظہ کے لئے مرآت ہوں تو پھر اس کو شے کا علم قرار دینے کی کیا وجہ؟ یوں ہو تو پھر چاہیے کہ چند اعراض عامہ کے ذہن میں آنے سے تمام اشیا کا علم بوجہ ہو جائے؛ حالانکہ اشیا بدستور مجہول رہتی ہیں، مجہولات کا نام اگر کوئی مخصوص اصطلاح میں معلوم رکھ لے تو یہ اور بات ہے، ورنہ در حقیقت مجہول، مجہول ہی ہے، اس کا نام معلوم رکھنے سے وہ معلوم نہیں ہو سکتا۔

4. چہارم یہ کہ اس عجیب اصول پر کسب واکتساب کسی علم کو مفید ہی نہ ہو، بلکہ صرف التفات وملاحظہ کا افادہ کرے؛ کیونکہ کسب یا بذریعہ ذاتیات ہو گا یا بذریعہ عرضیات اور ان دونوں صورتوں میں وجوہ ذاتیہ یا عرضیہ ملاحظۂ شے کے لئے مرآت ہوں گے اور جبکہ مرآت ہوئے تو ذو الوجہ یا ذوا لکنہ حاصل بالعرض یا معلوم بالعرض ہوا، مطلب یہ کہ حقیقۃً معلوم نہ ہوا تو ایسے کسب واکتساب سے کیا فائدہ جس میں شے کا حقیقۃً علم ہی نہ ہو۔

5. پنجم یہ کہ شے کی طرف التفات وملاحظہ تو ہو اور وہ شے ذہن میں حاصل نہ ہو، وہ غیر معقول امر ہے جو کہ سمجھ میں آ ہی نہیں آسکتا، بداہت عقلیہ اس پر شاہد ہے کہ جو امر ملتفت الیہ یا مشاہد ہو گا، وہ وہی ہو گا جو ذہن یا حواس میں حاصل ہو، ذہن میں حاصل نہ ہو اور ملتفت الیہ ہو، یہ دائرہ عقل سے خارج ہے۔

تعریف رابع:

قبول النفس لتلک الصورۃ، علم کی یہ تعریف بالکل سخیف ہے، اس طور پر لازم آتا ہے کہ علم ایک معنی اعتباری انتزاعی قرار پائے؛ کیونکہ قبول معنی اعتباری مصدری ہے اور تمام معانی مصدریہ انتزاعی اعتباری ہوتے ہیں، اس مقام پر یہ امر معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ علم بایں معنی کو عام طور پر مقولۂ انفعال کے تحت میں داخل کیا جاتا ہے، اس پر حضرت مولانا عبد الحق خیر آبادی کا یہ اعتراض ہے کہ مقولۂ انفعال عبارت ہے تاثر تجددی سے، یعنی آہستہ آہستہ اثر قبول کرنے کو انفعال کہتے ہیں

جس میں تدریج ماخوذ ہے؛ اسی وجہ سے شیخ اس مقولہ کی تعبیر میں مقولۃ ان ینفعل کہتے ہیں، تا کہ تاثر تجددی نمایاں طور پر معلوم ہو اور یہ مقولہ علی حسب تحقیق الشیخ عین حرکت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ محض قبول نفس اس قبیل سے نہیں ہے، ممکن ہے منشائے اشتباہ یہ ہو کہ قبول کا اطلاق تاثر تجددی پر ہوتا ہے اور نفس تاثر پر بھی، یہاں نفس تاثر مراد تھا، سمجھنے والے سمجھ گئے تاثر تجددی؛ اس وجہ سے انہوں نے اس تفسیر کی بناء پر علم کو مقولۂ انفعال کے تحت میں داخل کر دیا۔

تعریف خامس:

الاضافۃالحاصلۃ بین العالم و المعلوم، علم کی یہ تفسیر بعض متکلمین کی طرف منسوف ہے؛ لیکن یہ تفسیر بوجوہ چند باطل ہے۔

1. اس تفسیر پر علم محض ایک انتزاعی امر قرار پائے گا اور یہ ظاہر ہے کہ علم جب انتزاعی قرار پایا تو اس کا مبدءِ انکشاف ہونا بلحاظ اس کے منشا کے ہو گا، پس حقیقۃً اس کا منشا علم ہوا نہ کہ یہ انتزاعی۔

2. علم اگر اضافت سے عبارت ہو تو لازم آتا ہے کہ معلوم ہمیشہ موجود متحقق ہو؛ حالانکہ علم ان اشیا کا بھی ہوتا ہے جو خارج میں معدوم ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ اضافت نسبت ہے اور ہر ایک نسبت اس امر کو چاہتی ہے کہ اس کے ہر دو منتسب خارج میں موجود ہوں۔

3. یہ کہ علم و معلوم کے درمیان جو اضافت حاصل ہوتی ہے وہ بعد اس کے حاصل ہوتی ہے کہ پہلے عالم و معلوم متحقق ہو جائیں اور عالم کا عالم ہونا اور معلوم کا معلوم ہونا بعد قیامِ علم متصور ہے، پس علم کو اضافۃ بین العالم و المعلوم پر دو درجہ تقدم ہے؛ اس وجہ سے محققین متکلمین میں سے کسی نے علم کو اضافت کے قبیل سے نہیں کہا ہے، اس قول کی نسبت امام رازی کی طرف کی گئی ہے؛ لیکن یہ ان پر افتراء ہے، البتہ انہوں نے بر سبیل جدل صورۃ کو باطل کرتے ہوئے شرح اشارات میں یہ کہا ہے کہ علم جب صورۃ نہیں ہے تو پھر خواہ اضافت ہی ہو، اس سے معلوم ہوا وہ اضافت پر دل نہاد نہیں ہیں، بطور احتمال اس کا ذکر کیا ہے، عامۂ متکلمین علم کی یہ تفسیر کرتے ہیں "العلم صفۃ ذات اضافۃ و مناط

انکشاف المعلوم تعلق ھذہ الصفة بہ" اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حالت ادراکیہ کا قول ہے اور یہ بالکل صحیح و محقق امر ہے، البتہ چونکہ عامۂ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں؛ اس وجہ سے ان پر یہ ایراد ہوتا ہے کہ تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جائے۔

علم الباری الفعلی جلّ شانہ وعزّ برہانہ

مسئلہ علم باری معرکۃ الاراء ہے،[1] خصوصاً باری عزّ اسمہ کا علم فعلی کہ اس میں سخت اختلاف واقع ہوا ہے، تمام حکماء و متکلمین اس پر متفق ہیں کہ باری تعالی شانہ عالم ہے، ایک گروہِ جہلۂ یونان ایسا ہے کہ وہ سرے سے علم باری سبحانہ کو نہیں مانتا۔

جہلۂ یونان کا شبہ:

اس بارے میں اس کا شبہ یہ ہے کہ باری سبحانہ واحد محض ہے، اگر وہ اپنی ذات کو جانے گا تو وہ ذاتِ حق عالم بھی ہوگی اور معلوم بھی، تو ذاتِ حق میں تغایر و اثنینیت پیدا ہو جائے گی؛ کیونکہ مصداقِ عالم و مصداقِ معلوم دو ذات علیحدہ علیحدہ ہونی چاہییں کہ دونوں متضائفین ہیں اور جبکہ متضائفین ہیں تو متقابلین ہوئے تضائف، تقابل کی ایک قسم ہے اور جبکہ ذاتِ حق واحد محض ہے تو اس میں تغائر و اثنینیت کی کہاں گنجائش؛ لیکن اس کا علم بذاتہ مقتضی تغائر و اثنینیت ہے، پس اس کو اپنی ذات کا عالم نہ

(۱) راقم الحروف کے استاذ الاستاذ کہ جنہوں نے اکثر کتب درسیہ کو اپنے حواشی سے مزین کیا، استاذ عبید اللہ قندھاری رحمہ اللہ مسئلہ علم باری تعالی کے بارے میں فرماتے ہیں "مومن کے لیے اس بات کی تصدیق کرنا ضروری ہے کہ اللہ تعالی کو جمیع کائنات کے ذرہ ذرہ کا علم ہے؛ کیونکہ قرآن مجید سے ثابت ہے اور اسی طرح احادیث نبویہ سے، عقلی استدلالات کی کوئی حاجت نہیں؛ اس لیے کہ ان دلائل کے ساتھ شکوک و شبہات لگے ہوئے ہیں، رہا اللہ تعالی کے اس علم کی کیفیت کا بیان جو اشیا کے ساتھ ہے، ہم باری تعالی کے سپرد کر دیتے ہیں، پس علم اصل ہونے کی حیثیت سے (کہ اللہ تعالی عالم ہے) محکمات سے ہے اور کیفیت کی حیثیت سے متشابہات سے۔"
(حاشیۂ عبید اللہ بر حواشی زاہدیہ بر رسالہ قطبیہ، ص ۱۹)

ہونا چاہیے اور جبکہ اپنی ذات کا عالم نہ ہوا تو دوسری اشیا کا کیونکر عالم ہو سکتا ہے کہ دوسری اشیا کا علم اس کی فرع ہے کہ اپنی ذات کا عالم ہو۔

حل شبہ:

اس بے سروپا شبہ سے انہوں نے علم باری عزّ شانہ کا انکار کر دیا؛ لیکن یہ شبہ بالکل لغو و بے ہودہ ہے؛ اس وجہ سے کہ اپنی ذات کا علم، علم حضوری ہے نہ کہ حصولی اور باب اضافت سے علم حصولی ہے نہ کہ حضوری، علم حضوری میں (جیسا کہ معلوم ہو چکا) عالم، معلوم اور علم سب ذاتاً واعتباراً ایک ہوتے ہیں، اس میں کسی قسم کا تغایر واثنینیت نہیں ہوتی اور یہ ظاہر ہے کہ علم الشیء بذاتہ علم حضوری ہے، تو اسی طرح علم الوجب بذاتہ علم حضوری ہو گا جو کہ اضافت و نسبت سے منزہ ہے، یہاں تغایر و اثنینیت کو کہاں دخل؟ ونیز فی الجملہ تغایر متحقق بھی ہو جائے جیسا کہ بقول حکماء علم، معلوم، علمِ حصولی میں ذاتاً متحد ہوتے ہیں اور اعتباراً متغائر، تب بھی کوئی حرج نہیں، کیونکہ ذاتِ باری سبحانہ کو ایسا واحد محض کہ اس میں تغایر اعتباری تک راہ نہ پائے کسی نے نہیں مانا ہے اور نہ اس پر کوئی برہان قائم ہے، پس محض ایک سخیف شبہ کی بنیاد پر مستجمع جمیع کمالات کی ذات کو علم سے خالی ماننا کہ جو اجل الکمالات ہے، اعلیٰ درجہ کی سفاہت ہے۔

نظریۂ شیخ مقتول پر نقد:

ان جہلۂ یونان کے بعد درجہ شیخ مقتول[1] کا ہے کہ اس نے باری تعالیٰ کے لئے نفسِ علم تو تسلیم کیا

---

(۱) شہاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سہروردی، المعروف شیخ اشراق و شیخ مقتول کی ولادت سہرورد میں ۵۴۹ھ میں ہوئی، آپ مشہور ایرانی فلسفی اور مکتب اشراق کے بانی تھے، آپ کی بعض فلسفیانہ اور صوفیانہ آرا کی وجہ سے علما وقت نے آپ کے قتل کا فتویٰ دیا، آپ کی تصانیف میں "حکمۃ الاشراق" بہت مشہور ہے اسی وجہ سے آپ کے نام کے ساتھ "صاحب حکمۃ الاشراق" لگایا جاتا ہے، آپ کی وفات ۵۸۷ھ حلب، شام میں ہوئی۔

ہے؛لیکن اس کے لئے علم فعلی تسلیم نہیں کیا کہ جو عبارت ہے اس علم سے جو وجودِ اشیا کے پیشتر ہو؛چونکہ علم فعلی میں نظری اصول کے طور پر بہت دشواریاں پیش آتی ہیں (جیسا کہ ابھی معلوم ہوگا)اس وجہ سے غالباً شیخ مقتول اس کے علم فعلی سے منکر ہوگئے اور یہ نہ سمجھے کہ عام خلق میں جو بے شمار حکمتیں نظر آرہی ہیں وہ اس پر دلالت کررہی ہیں کہ اس عالَم کو اور اس کے زبردست نظام کو باری تعالی نے پہلے جاناہے اور پھر بنایاہے،نہ جاننے والا اتنی بے شمار حکمتیں کیونکر ہر ایک شے میں قائم کرسکتاہے، شیخ مقتول سے زیادہ عاقل تو وہ اعرابی ہے جس کا مشہور مقولہ یہ ہے کہ

"البعرة تدل علی البعیر، والاقدام علی المسیر، فالسماء ذات بروج،

والارض ذات فجاج، کیف لاتدلان علی الطیف الخبیر"

اتنا شیخ مقتول بھی سمجھ گئے تھے کہ باری تعالی سے علم فعلی کی نفی کرنا ایک صفت کمالیہ کا اس ذات سے نفی کرناہے جو تمام کمالات کی جامع ہے؛اس وجہ سے انہوں نے اپنی سخافت عقلی کا اس طرح تدارک کیا کہ سمجھ کر اگر پیدا کرنا عالَم کو کمال ہے تو اس سے بڑھ کر یہ کمال ہے کہ بغیر غور فکر ایسا جہاں پیدا کردینا جس میں بے شمار حکمتیں موجود ہوں، غور و فکر سے بنانا خامی کی دلیل ہے، پختہ کار صانع جب کوئی چیز بناتاہے تو وہ زیادہ غور و فکر نہیں کرتا، یہ خام صانع کی عادت ہے کہ وہ ادنی چیز بنانے میں نہایت غور و فکر کو کام میں لاتاہے، دیکھئے پختہ کار "ستار"[1] بجانے والا مضراب کی ضربات میں بغیر غور وفکر تناسب کی خوب رعایت رکھتاہے، بلکہ ایک ایک ضرب کو تفصیلی طور پر سمجھتا بھی نہیں ہے، باوصف اس کے کیا مجال جو اس کی انگلیوں کی گردش خلاف ضابطہ واقع ہو، یہ اس کے پختگی کی دلیل ہے؛لیکن شیخ مقتول یہ نہ سمجھے کہ غور و فکر کرنا اور شے ہے اور جہل شے دیگر ہے،انہوں نے علم فعلی کا انکار کرکے ذات باری عز اسمہ میں جہل (العیاذ باللہ) تسلیم کیاہے،اس کو اس مثال سے کیا علاقہ۔

---

(۱) آلۂ موسیقی جو تاروں پر مشتمل ہوتاہے، مضراب کے ذریعہ بجایا جاتاہے۔

علم فعلی اور علم انفعالی

بہر حال جہلۂ یونان و شیخ مقتول کے علاوہ تمام عقلاء باری عز اسمہ کے لئے دو علم مانتے ہیں۔[1]

1. علم فعلی
2. علم انفعالی

علم فعلی:

وہ علم ہے جو اشیا کے موجود ہونے کے پیشتر ازل سے باری عز اسمہ کو حاصل ہے۔

علم انفعالی :

وہ علم ہے جو بعد اشیا کے موجود ہونے کے پہلے علم پر مرتب ہوتا ہے اور اس پر منطبق ہوتا ہے۔

تمثیل:

اس کو مثال میں یوں واضح کیا جا سکتا ہے، کہ ایک معمار جب کوئی مکان بنانا چاہتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ ذہن میں جما لیتا ہے، اس کے بعد نقشۂ ذہنی کے مطابق اس کو بناتا ہے، بنانے کے بعد اس کو دیکھتا ہے کہ یہ نقشہ کے مطابق ہے یا نہیں، اس کا یہ دوسرا علم پہلے علم پر مرتب ہے، پہلا علم مبدءِ فعل و صنعت ہے، دوسرا علم اس پر ایسا مرتب ہے جیسے اثر شے کا، بعدِ وجودِ شے کے ظہور پذیر ہوتا ہے؛ اسی وجہ سے پہلے علم کو علم فعلی کہتے ہیں کہ یہ مبدء فعل ہے اور دوسرے کو علم انفعالی کہ یہ پہلے علم کا گویا اثر

(۱) حکماء کی اس تقسیم کے بارے میں امام احمد رضا خان فاضل بریلی الکلمة الملهمة فی الحکمة المحکمة میں فرماتے ہیں "اللہ تعالی کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی کی طرف فلاسفہ کی بدعات سے ہے جبکہ اللہ تعالی کا علم واحد بسط ہے جس کا تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور محالات سے مکمل تفصیل کے ساتھ ہے کہ اس پر زیادتی کا امکان ہی نہیں پس علم واحد ہے اور معلومات متناہی در متناہی۔"

(فتاوی رضویہ، جلد ۲۷، ص ۵۲۹)

ہے، صفت کمالیہ در حقیقت علم فعلی ہے اور وہ مثلِ ذات عز اسمہ قدیم ہے، علم انفعالی چونکہ حادث ہے اور اشیا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے؛ اس وجہ سے یہ صفات کمالیہ کے دائرہ میں نہیں ہے، اس کی نفی سے ذات عز اسمہ میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا، قرآن کریم میں بھی حق تعالی نے ایک آیت میں اپنے علم کی نفی کی ہے اس سے مراد یہی علم انفعالی حادث ہے، وہ آیت کریمہ یہ ہے۔

اَمۡ حَسِبۡتُمۡ اَنۡ تَدۡخُلُوا الۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ اللّٰهُ
الَّذِيۡنَ جٰهَدُوۡا مِنۡكُمۡ وَيَعۡلَمَ الصّٰبِرِيۡنَ[1]

دیکھئے اس آیت میں صاف طور پر حق تعالی نے اپنے علم کی نفی کی ہے؛ لیکن اس آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ وہ علم انفعالی ہے، یعنی واقعۂ جہاد کے پیشتر علم جہاد کی نفی ہے، مطلب یہ کہ جہاد واقع ہونے پر علم جہاد ہوگا، یہ علم انفعالی معلوم کی صفت ہے جو واقعات کے تابع ہوتا ہے، پس اصلِ شے علم فعلی ہے، جو حق تعالی کی صفت خاصہ ہے، اسی کا اثبات کیا گیا ہے اور اسی کی کیفیت میں سخت اختلاف واقع ہوا ہے، علم فعلی کے اثبات میں حقیقی دشواری یہ ہے کہ علم فعلی بحیثیت علم ہونے کے اس امر کا مقتضی ہے کہ معلوم، علم کے وقت موجود ہو، ورنہ علم کا تعلق معدومِ محض سے ہو جائے گا اور یہ بداہۃً باطل ہے؛ کیونکہ علم صفتِ ذاتِ اضافت ہے اور جب کہ یہ علم فعلی ہے تو بحیثیت فعلی ہونے کے اس امر کا مقتضی ہے کہ کوئی شے علم کے وقت موجود نہ ہو، ورنہ علم فعلی، علم فعلی نہ رہے گا، پس اس کا علم ہونا اس بات کو چاہتا کہ معلومات ازل میں موجود ہوں اور اس کا فعلی ہونا اس بات کو چاہتا ہے کہ علم کے وقت کوئی شے موجود نہ ہو، اب دشواری یہ پیش آگئی کہ تمام ممکنات کو علم کے وقت موجود مانتے ہیں تو یہ علم فعلی نہ ہوگا اور اگر موجود نہیں مانتے تو لازم آئے گا کہ علم بغیر معلوم کے متحقق ہو گیا، اس کجدار ومریز[2] کے مسئلہ کو سب نے اپنے اپنے طور پر حل کیا ہے۔ اس حل کے متعلق مشہور مذاہب یہ ہیں۔

---

(۱) پ٤، آل عمران: ۱٤۲

(۲) "کج دار" ٹیڑھا رکھ "و مریز" اور گرنے نہ دے، ناقابل حل مسئلہ کے لیے فارسی میں یہ مقولہ بولا جاتا ہے۔

مذہب شیخین (ابو نصر فارابی[1] اور ابو علی سینا)

وہ یہ کہ اشیا کا علم بواسطۂ صور علمیہ ہے جو باری عز وجل میں قائم ہیں، یہ صور علمیہ مثل صفاتِ باری عز اسمہ قدیم ہیں، ازل میں گو اشیا موجود نہ تھیں؛ لیکن ان کی صور علمیہ موجود ہونے سے ان اشیا کا انکشاف ہو گیا، اس وجہ سے تعلق علم کا مالیس بشیء سے نہ رہا۔

تنقیدات

1. صور علمیہ تسلیم کرنے سے گو معدومِ محض کے ساتھ علم کا تعلق نہ ہوا؛ لیکن در حقیقت یہ علم فعلی نہ رہا، اس وجہ سے کہ دریافت طلب یہ امر ہے کہ یہ صور علمیہ واجب لذاتہا ہیں یا ممکن پہلی صورت میں تعدد وجباء ہو گیا جو کہ باطل ہے اور شیخین کے مذہب کے بھی خلاف ہے، دوسری صورت میں علم فعلی نہ رہا؛ اس وجہ سے کہ یہ صور علمیہ ممکن ہیں اور جبکہ ممکن ہیں تو ان کا علم فعلی جب ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کے پیشتر ان کا علم ہو، اب اگر ان صور کا علم بوا سطۂ دیگر صور علمیہ ہے تو ان میں یہی کلام جاری ہو گا اور اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر ان صور کا علم خود یہی صور ہیں تو باوصف ممکنات ہونے کے جب اپنا علم خود یہ صور ہو گئیں تو جن ممکنات کی یہ صور ہیں انہوں نے کیا قصور کیا ہے؟ کہ براہ راست علم واجب انکے ساتھ تو متعلق نہ ہو سکے اور صور کے ساتھ علم کا تعلق ہو جائے، یہ ترجیح بلا مرجح کیسی۔

2. دوم یہ کہ یہ صور جب ممکنات کے قبیل سے ہیں تو یہ حوادث کے ذیل میں آ گئیں گو حوادثِ ذاتیہ ہی سہی پس باری تعالیٰ محل حواث ہو گیا اور یہ حکماء کے نزدیک باطل ہے۔

---

(۱) ابو نصر محمد، ۲۶۰ھ میں فاراب میں پیدا ہوئے، علمائے نصاری سے اخذ علم کیا، اور بغداد میں مقیم ہوئے، تعلیم کی تکمیل کے بعد سیف الدولہ کے مصاحبوں میں شامل ہو گئے، افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں تطبیق دے کر فلسفہ اسلامیہ کی بنیاد رکھی اور منطق کے معلم ثانی ٹھرے، کئی کتابوں کے آپ مصنف بھی ہیں، ۳۳۹ھ میں وفات پائی۔

3. سوم یہ کہ باری تعالیٰ کے معلومات بالاتفاق غیر متناہی ہیں تو حسب معلومات، صور علمیہ ذات حق میں قائم ہوں گی اور غیر متناہی ہوں گی، پس براہین تسلسل ان میں جاری ہو سکتی ہیں کہ یہ تمام صور موجود مرتب ہیں، جو شرطِ برہان ہے وہ پائی جارہی ہے۔

4. چہارم یہ کہ عامۂ حکماء نے یہ تسلیم کیا ہے بلکہ ان کا اصل الاصول ہے کہ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد[1] پس ازل میں دفعۃً اس کثرت کا صدور براہ راست واجب سے کیونکر ہو گیا۔

5. پنجم یہ کہ حکماء اس کو ضروری قرار دیتے ہیں کہ اول الصوادر کو وجود میں قوی تر ہونا چاہیے؛ اسی وجہ سے وہ کسی عرض کو اول الصوادر نہیں مانتے کہ اس کا وجود بہ نسبت جوہر کے ضعیف ہے، یہی وجہ ہے کہ جسم و نفس کو چھوڑ کر انہوں نے عقلِ اول کو اول الصوادر مانا ہے کہ عقل کا وجود بہ نسبت جسم و نفس کے قوی ہے، اب جبکہ تمام اشیا بوساطت صور صادر ہوئیں تو صور علمیہ کو تمام اشیا پر تقدم ہو گیا اور اول الصوادر یہ صور علم قرار پائیں کہ جن کا وجود ظلی ہے، اس اعتبار سے ان کا درجہ ان اعراض سے بھی کم ہے جو خارج میں موجود ہیں یا تو وہ شوراشوری یا یہ بے نمکی۔

6. ششم یہ کہ اس صورت میں استکمال بالغیر لازم آئے گا جو شنیع ترین شے ہے، یعنی واجب تعالیٰ اپنے علم میں ان صور کا محتاج ہوا۔

7. ہفتم یہ کہ یہ صور مرتبۂ ذاتِ واجب سبحانہ میں موجود نہیں ہیں؛ کیونکہ ذات علت کو ذات معلول پر تقدم ہوتا ہے، گو کہ تقدم ذاتی سہی اور جبکہ یہ ہے تو مرتبۂ ذات میں واجب، علم سے عاری ہوا اور یہ سراسر جہل ہے۔

8. ہشتم یہ کہ یہ صور جبکہ واجب تعالیٰ میں حلول کئے ہوئے ہیں تو واجب ان کا قابل ہوا اور واجب ان

---

(۱) فلاسفہ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ ہر جہت سے واحد ہے، اس لیے اس سے ایک ہی چیز کا صدور ہو سکتا ہے؛ لہذا اس نے عقل اول کو پیدا کیا اور معاذ اللہ وہ معطل ہو گیا، متکلمین اسلام نے اس باطل نظریہ کی تردید کی ہے ان شئت فطالع الرسالۃ "الکلمۃ الملھمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ" للشیخ احمد رضا خان البریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

کا فاعل بھی ہے، کیونکہ یہ صور، ممکنات کے قبیل سے ہیں، پس ایک ذات کا ایک ہی شے کی نسبت قابل و فاعل ہونا لازم آیا یہ حکماء کے نزدیک محال ہے۔

ان کے ماسوا بھی اشکالات ہیں جو اس مذہب پر لازم آتے ہیں اس مقام پر محقق طوسی[1] نے شیخ کے اس مسلک پر سات اعتراضات کئے ہیں؛ حالانکہ کتاب شرح اشارات کے آغاز میں اس نے عہد کیا ہے کہ شیخ کے کلام کی تفسیر و شرح کے علاوہ اس کے کلام پر اعتراض نہ کیا جائے گا، اس مقام پر پہنچ کر طوسی نے کہا کہ اگر میں عہد نہ کر چکا ہوتا تو اس سے زائد اعتراضات پیش کرتا۔

مذہب افلاطون الہی[2] :

یہ بھی علم باری سبحانہ کو بواسطۂ صور علمیہ مانتے ہیں؛ لیکن ان کو ذات سبحانہ میں قائم نہیں مانتے تاکہ واجب تعالی محل حوادث نہ ہو جائے بلکہ قائم بانفسہا تسلیم کرتے ہیں، ان کے طور پر بھی علم فعلی سبحانہ، علم حصولی ہے۔

تنقید:

اس مذہب پر بھی وہی اشکالات وارد ہوتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیخین میں آ گیا ہے، بلکہ یہ

---

(۱) ابو عبد اللہ نصیر الدین محمد بن محمد بن حسن ابو بکر ۱۱ جمادی الاولی ۵۹۷ھ کو طوس، صوبہ خراسان، ایران کے شہر میں پیدا ہوئے، اپنے والد محمد بن حسن، ابو السعادات الاصفہانی اور فرید الدین داماد سے اخذ علم کیا، محقق طوسی مذہبا اثنا عشری تھے اور اسی کی تبلیغ و اشاعت میں کوشاں تھے، مختلف سلطنتوں میں بڑے عہدوں پر فائز رہے خصوصا ہلاکو خان محقق سے بہت متاثر تھا اور ان کی رائے کے بغیر کوئی کام انجام نہیں دیتا تھا، محقق طوسی نے ذی الحجہ ۶۷۲ھ میں وفات پائی اور مشہد میں سپرد خاک ہوئے، فلسفہ، معقولات اور علم ریاضی پر کئی کتب تحریر کیں، علم ہندسہ پر محقق کی کتاب "تحریر اقلیدس" کئی سالوں تک درس نظامی کے نصاب میں شامل رہی ہے۔

(۲) افلاطون کی پیدائش ۴۲۷ یا ۴۲۸ قبل مسیح میں ایتھنز یونان میں پیدا ہوا، یہ سقراط کا شاگرد اور اساطین متقدمین کی آخری کڑی سمجھا جاتا ہے، افلاطون نے ایک اکیڈمی قائم کی تھی اور اس میں ریاضت اور فلسفہ کی تعلیم آخر دم تک دیتا رہا، یہ اکیڈمی بعد میں فلسفہ اشراقیہ کی درسگاہ بن گئی، اس نے ۳۴۸ یا ۳۴۹ قبل مسیح میں وفات پائی۔

مذہب اس سے زیادہ شنیع ہے؛ کیونکہ صور علمیہ میں صور اعراض بھی ہیں اور جبکہ تمام قائم بانفسہاہیں تو صور اعراض بھی قائم بانفسہا ہونگے اور یہ نہایت شنیع امر ہے کہ اعراض کا ایک گونہ وجود ظلی، ان کے وجود اصلی سے بڑھ گیا، اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ صور علمیہ کے قائم بانفسہا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ذات واجب سبحانہ میں ان کا قیام نہیں ہے، نہ یہ کہ وہ صور تمام کے تمام بذاتہا قائم ہیں، بلکہ صور اعراض، جواہر کے صور میں قائم ہیں جس طرح خود اعراض جواہر میں قائم ہیں۔

اعتراض:

اس مذہب پر یہ اعتراض خصوصی طور پر کیا گیا ہے کہ صور علمیہ کہ جبکہ قائم بانفسہاہیں اور ذات واجب سبحانہ سے منفصل ہیں تو اب استحالہ استکمال بالغیر نمایا طور پر لازم آتا ہے بلکہ استکمال بالمنفصل۔

جواب:

اس کا جواب مولانا عبد العلی بحر العلوم قدس سرہ نے اپنی کتاب "شرح السلم" میں اس طرح دیا ہے کہ: " افلاطون ان صور کو علم واجب نہیں قرار دیتے ہیں، علم ان کے نزدیک عبارت ذات واجب سے ہے، ان صور کو افلاطون نے محض اس وجہ سے مانا ہے تا کہ علم کا تعلق معدوم محض سے لازم نہ آئے۔" [1]

تنبیہ: اس مذہب پر واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

مذہب محقق طوسی:

ان کے نزدیک بھی علم فعلی بواسطۂ صور ہے؛ لیکن وہ صور عقل اول [2] میں قائم ہیں تا کہ ذات

---

(۱) لم نعثر علیہ

(۲) حکماء کے نزدیک عقل ایسا جوہر ہے جو قائم بالذات مخلوق ہے اور اپنی ذات وافعال میں مادہ کی محتاج نہیں ہے، ان کے بقول عقول دس ہیں جبکہ ارسطو نے پچاس عقلیں مانی ہیں، فلاسفہ کا نظریہ (کفریہ) یہ ہے کہ واجب تعالی ہر جہت سے واحد ہے تو اس سے فقط ایک ہی شے کا صدور ہو سکتا ہے، پس اس نے عقل اول کو پیدا کیا پھر معاذ اللہ
=

باری محلِ حوادث نہ ہو جائے۔

تنقید:

اس مذہب پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ خود عقل اول مخلوق بالارادہ نہ ہو و نیز وہ تمام استحالات اس مذہب پر بھی لازم آتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیخین میں آچکا ہے۔

مذہب عامۂ متأخرین:

یہ حضرات باری عز اسمہ کے علم کو علم حضوری مانتے ہیں یعنی قبلِ ایجاد عالم باری تعالیٰ اشیا کو محض اپنی ذات سے براہِ راست جانتا ہے، علم بالعلۃ ان کے نزدیک علم بالمعلول کو مستلزم ہے، صور کے واسطہ کی یہاں ضرورت نہیں، یہ کہتے ہیں کہ ذات حق کامل ہے وہ اپنے علم میں کسی کی محتاج نہیں، اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی تمام اشیا ممکنہ کو جاننا ہے، گویا واجب کی ذات تمام ممکنات کے لیے بمنزلۂ صورۃ علمیہ کے ہے، یعنی جس طرح صورۃ علمیہ زید سے زید کا انکشاف ہوتا ہے، صورۃ علمیہ عمرو سے عمرو کا انشاف ہوتا ہے، اسی طرح ذات حق ایک صورۃ علمیہ ہے جس سے تمام ممکنات کا انکشاف ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ہر ایک ممکن کی صورۃ علمیہ سے صرف وہی ایک ممکن ہی منکشف ہوتا ہے

=

معطل ہو گیا، اس کے بعد عقل اول نے عقل ثانی اور فلک الافلاک کو بنایا، یوں ہر عقل ایک عقل بناتی اور ایک فلک، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر بنائی اور فلک قمر، پھر عقل عاشر نے ساری کائنات بنائی ہے اور ہمیشہ بناتی رہے گی اسی لیے اسے عقل فعال کہتے ہیں، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خان فاضل بریلی فرماتے ہیں "اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے، خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ (الفاطر: ٣) بحمد اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شے عقل اوّل کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں، وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا" آگے فرماتے ہیں "فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہ ایمان میں بدیہیات سے ہے اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے" (فتاوی رضویہ، ج ٢٧، ص ٤٠٢)

اور ذات حق وہ صورۃ علمیہ ہے کہ جس سے تمام ممکنات وکائنات منکشف ہو جاتے ہیں، اس میں کسی کی تخصیص نہیں، اس کی توضیح میں اساتذہ ایک مثال پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ "جام جہاں نما جمشیدی"[1] سے تمام دنیا کے حالات معلوم ہو جاتے تھے، پس جب کہ "جام جہاں نما" کی یہ حالت وخاصیت تھی کہ محض اس جام کے مطالعہ سے تمام دنیا منکشف ہو جاتی تھی تو اس میں کیا بُعد واستحالہ ہے کہ محض ایک ذات خداوندی کے علم سے تمام کائنات کا علم ہو جائے کہ ذات حق کامل مکمل ہے، متاخرین کا یہ علم فعلی، علم اجمالی کہلایا جاتا ہے۔

علم اجمالی سے مراد:

اس کو علم اجمالی کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معلومات پورے طور سے ممتاز و معلوم نہیں ہیں اور درجۂ علم تفصیلی میں امتیاز کامل ہے کہ یہ ذات باری میں جہل کا ماننا ہوا (العیاذ باللہ) اور یہ ذات حق میں محال ہے، بلکہ اس کو علم اجمالی بایں معنی کہا گیا ہے کہ ذاتِ واحدہ بسیطہ کثیر کے لئے باعث کشف ہو گی جس طرح اجمال میں ایک بسیط شے باعث کشف ہوتی ہے، گو وہاں امتیاز کامل مفقود سہی، وہ کہتے ہیں بسا اوقات عند المناظرہ ایک بسیط امر ذہن میں آتا ہے، اس کو اگر پھیلاؤ تو ایک دفتر تیار ہو سکتا ہے، پس جس طرح باوصف اس انکشاف کے اس کو علم مجمل قرار دیا گیا، محض اس وجہ سے کہ ایک امر بسیط ذریعہ کشف بن گیا، ٹھیک اسی لحاظ سے علم باری کو بھی سمجھنا چاہیئے کہ باوصف ذاتِ حق کے بسیط ہونے کے وہ اشیاء کثیرہ کے لئے باعث کشف ہو گئی، بلکہ مناظرہ کی یہ تمثیل بھی بوجوہ چند ذات حق کا مقیاس نہیں ہو سکتی کہ اس تمثیل میں پھر بھی عدم امتیاز کی آمیزش ہے اور یہاں کامل امتیاز ہے۔

تنقیدِ ملا کمال الدین سہالوی:

یہ صحیح ہے کہ ذاتِ حق سبحانہ کامل ہے؛ لیکن نظری اصول کے لحاظ سے یہ نہایت مستبعد امر

---

(۱) ایران کے بادشاہ جمشید کا پیالہ جس پر ہندسی خطوط اور شکلیں بنی ہوئی تھیں کہتے ہیں کہ ان خطوط سے آیندہ کا حال بتایا جا سکتا تھا اور اس میں احوال عالم کا مشاہدہ کیا لا سکتا تھا۔ اسے جام جہاں نما بھی کہا جاتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ذات حق جس کو تمام اشیا کی طرف نسبت برابر ہے اور کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نفس خلق کے اعتبار سے نہیں تو ان کے لئے کیونکر مبدءِ انکشاف ہو سکتی ہے، یوں تو پھر چاہیئے کہ صورۃِ علمیۂ زید، عمرو بکر کے لئے باعثِ کشف ہو جائے؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب تک صورۃِ علمیہ کو ذو صورۃ کے ساتھ کوئی خصوصیت نہ ہو گی، اس وقت تک ذو صورۃ کے لئے موجب کشف نہیں ہو سکتی، پس ذات باری عز اسمہ کو جب یہ فرض کر لیا گیا کہ اس کی نسبت تمام ممکنات کی طرف برابر ہے تو پھر یہ ذات تمام کائنات کی صورۃِ علمیہ کے قائم مقام کیونکر ہو سکتی ہے، نسبت سب کی طرف برابر ہو اور پھر سب کے لئے موجب کشف ہو، یہ نہایت مستبعد امر ہے یہی وہ اعتراض ہے جو حضرت ملا کمال الدین سہالوی قدس سرہ[1] نے کیا ہے۔

بحر العلوم کی تردید:

جناب مولانا عبد العلی بحر العلوم قدس سرہ حضرت ملا صاحب پر یہ گرفت کرتے ہیں کہ: "جب ذاتِ حق سبحانہ کامل مکمل مانی گئی ہے تو پھر اس استبعاد کی کہاں گنجائش، اس کا کمال اس کا مقتضی ہے کہ باوصف تمام ممکنات کی طرف نسبت برابر ہونے کے، پھر بھی تمام کائنات کے لئے مبدء کشف ہو جائے۔"[2]

علامہ خیر آبادی کا ردِ تردید:

جناب خاتم الحکماء مولانا فضل حق قدس سرہ فرماتے ہیں کہ: "اگر مولانا بحر العلوم کا ارشاد اس پر

---

(۱) ملا کمال الدین سہالوی ثم فتحپوری، ملا نظام الدین کے از اول تا آخر شاگرد تھے، فتحپور میں مخدوم زادگان کے یہاں شادی ہوئی اور اسی جگہ قاضی بھی ہوئے؛ اسی وجہ سے یہیں مقیم رہے اور تدریسی سلسلہ بھی پوری آب و تاب کے ساتھ جاری رہا، ملا حسن، ملا حمد اللہ سندیلوی اور ملا اعلم سندیلوی آپ کے تلامذہ سے ہیں، العروۃ الوثقی اور حاشیہ شرح عقائد جلالیہ آپ کی تصانیف سے ہیں۔

(۲) شرح السلم لبحر العلوم، ص ۸

لے آؤ کہ واجب سبحانہ براہ راست سب کو جانتا ہے تو اس پر ہمارا پہلے سے ایمان ہے خواہ کسی دلیل سے یہ امر سمجھ آئے یا نہ آئے اور اگر یہ مقصد ہے کہ من حیث الدلیل یہ بات سمجھا دی گئی ہے تو ایسا نہ ہوا، کوئی شافی دلیل متاخرین کی جانب سے ایسی پیش نہ ہوئی جس سے یہ استبعاد دفع ہو سکے۔"[1]

علاوہ ازیں جب ممکنات ازل میں موجود نہیں تھے اور نہ ان کی صور موجود تھیں تو اس صورت میں علم کا تعلق معدومِ محض سے ہو جائے گا جو بداہتہً باطل ہے و نیز ازل میں یہ قضیہ موجبہ صادق آرہا ہے کہ **الممکنات معلومة** اور یہ ظاہر ہے کہ ربط ایجابی وجود موضوع کو چاہتا ہے اور اس مذہب پر ازل میں ممکنات کا جو معلومات ہیں وجود نہیں، یہ صحیح ہے کہ متاخرین نے اشیا کا وجودِ دہری ازل میں مانا ہے اور اس طرح اس سے بچنا چاہا ہے کہ تعلقِ علم معدوم محض سے ہو جائے؛ لیکن یہ مبنی خود غلط ہے جس کی تحقیق مسئلہ دہر میں کی گئی ہے۔

مذہب محقق دوانی :

وہ یہ کہ ازل میں تمام ممکنات موجود تھے وجود اجمالی کے ساتھ، صاحب مذہب نے اپنی دانست میں دو وجود نکال لئے۔

1. ممکنات کا اجمالی وجود
2. ممکنات کا تفصلی وجود

اجمالی وجود علم فعلی کے لئے مخصوص کر دیا اور تفصیلی وجود علم انفعالی کے لئے نامزد کر دیا۔

تنقید:

مولانا بحر العلوم اس مذہب پر اس طرح تنقید کرتے ہیں کہ: "ممکنات کا وجود اجمالی بالکل غیر معقول امر ہے، یہ وجود اگر ممکنات کو عارض ہو گیا ہے تو لازم آتا ہے کہ عرض واحد کا قیام، متعدد

(۱) الحاشیة للمولوی فضل الحق الخیر أبادی علی شرح السلم للقاضی مبارک، ص ۳۴

موضوعات میں ہو جائے، اور اگر ہر ایک ممکن کے لئے جداگانہ وجود ہے تو پھر یہ وجود اجمالی کب رہا، بلکہ وجود تفصیلی ہو گیا۔"[1]

اس مذہب کے طور پر بھی علم فعلی، علم اجمالی ہے، یعنی ممکنات کا علم اجمالی (جو کہ ایک گونہ بسیط ہے) اشیا کثیرہ کے لئے مبدءِ انکشاف ہو گیا۔

مذہبِ علامہ میر زاہد:

یہ بھی علم فعلی کو علم حضوری کہتے ہیں، یعنی ممکنات و اشیا بلاوساطتِ صور باری سبحانہ کے معلومات ہیں، یہ ممکنات و اشیا خواہ حوادثِ ذاتیہ ہوں یازمانیہ معلوم باری عز اسمہ ہیں اور بزعم علامہ میر زاہد وہ دو خرابیاں لازم نہیں آتیں جو چوتھے مذہب پر لازم آتی تھیں؛ کیونکہ اشیاء ممکنہ میں دو حیثیت ہیں، ایک حیثیتِ فعلیت کی اور دوسری حیثیتِ لافعلیت کی، اس حیثیت سے کہ موجود ہیں بوجود الواجب یہ اشیا ازل میں گویا بالفعل ہیں اور جبکہ ان اشیا کی ذوات فی حد ذاتہا وجود سے عاری ہیں تو ازل میں لافعلیت ہوئیں، پہلے اعتبار سے یہ اشیا ممکنہ معلوم واجب ہیں اور دوسرے لحاظ سے انکے ساتھ علم فعلی کا تعلق ہوا ہے۔

تنقید:

یہ جواب علامہ میر زاہد نے اپنے مسلک پر دیا ہے، ان کا مسلک ہے کہ تمام ممکنات وجود سے عاری ہیں، موجود حقیقۃً صرف واجب سجانہ ہے، باقی تمام ممکنات کو مجازاً موجود کہتے ہیں، اس بنا پر تمام ممکنات موجود بوجود الواجب ہوئے کہ اس کا پرتو ممکنات پر پڑنے سے یہ تمام ممکنات موجود کہلائی جاتی ہیں، حقیقۃً ان کی ذوات میں وجود کا قیام نہیں ہے؛ لیکن یہ مذہب خود باطل ہے، اس مذہب کے طور پر بھی علم فعلی، علم اجمالی ہے، یعنی ذاتِ واحدہ بسیطہ کثرت کے لئے مبدءِ انکشاف ہے اور یہی اجمال مراد ہے نہ کہ وہ جس میں عدم امتیاز کی آمیزش ہو۔

---

(۱) حاشیۃ بحر العلوم علی المیر زاھد ملا جلال، ص۳۱

مذہب معتزلہ[1] و بعض صوفیاء:

یعنی ازل میں اشیائے ممکنہ موجود نہ تھیں بلکہ ثابت تھیں، موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا علم فعلی ہو گیا اور ثبوت کی وجہ سے علم کا تعلق معدوم محض سے نہ رہا۔

تنقید:

یہ جواب ثبوت بلا وجود پر مبنی ہے، یعنی اشیا ثابت تو ہوں؛ لیکن موجود نہ ہوں، عدم و وجود کے درمیان ایسا درجہ متوسط نکالنا محض ایک تخیل ہے، جس کو حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں۔

ان کے ماسوا دیگر مذاہب بھی ہیں؛ لیکن وہ کسی درجہ میں بھی قابل اعتناء نہیں اس وجہ سے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے، اس کلام سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ ان مذاہبِ مذکورہ میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ علم فعلی کی میزان پر پورا اتر سکے، دو محذور میں سے ایک، ہر ایک مذہب پر لازم آتا ہے، یا تو علم فعلی باقی نہیں رہتا یا تعلق علم کا معدومِ محض سے ہو جاتا ہے۔

عامۂ صوفیہ کرام کا مذہب و مسلک:

البتہ عامۂ صوفیہ کرام کا مذہب و مسلک وحدۃ الوجود[2] ایسا ہے کہ اس کے تسلیم کرنے پر علم

---

(۱) دوسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ فرقہ معرض وجود میں آیا، اس فرقے کا بانی واصل بن عطاء الغزال تھا جو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا شاگرد تھا، مرتکب کبیرہ کے حکم میں مخالفت کی اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے حلقہ درس کو چھوڑ کر الگ حلقہ لگا لیا، ان لوگوں کو اہل سنت والجماعت کے عقائد سے الگ ہو جانے کی بناء پر معتزلہ کہا جاتا ہے، معتزلہ کے مذہب کی بنیاد عقل پر ہے کہ ان لوگوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور عقل کے خلاف قطعیات میں تاویلات کیں۔

(۲) وحدۃ الوجود حق ہے اور صوفیہ صافیہ کے مابین معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، اعلی حضرت فاضلِ بریلی فرماتے ہیں "وحدۃ الوجود و حقائق و دقائق تصوف جس طرح صوفیہ صادقہ مانتے ہیں (نہ وہ جسے متصوفہ زنادقہ جانتے ہیں) ضرور حق و حقیقت ہے، مگر اس میں اکثر ذوق ہے کہ ان مقامات عالیہ پر وصول کے بعد منکشف ہوتا ہے، زبانی تعلیم و تعلم سے تعلق نہیں رکھتا۔" (فتاوی رضویہ، ج ۲۴، ص ۱۵۸)

=

فعلی کا مسئلہ بالکل حل ہو جاتا ہے، ان کے نزدیک عالمِ کون میں بجز باری عز اسمہ کوئی حقیقۃً موجود نہیں ہے، تمام ممکنات اس کے اظلال اور اعراض انتزاعیہ کی طرح ہیں، سب کی موجودیت کا منشا ذاتِ حق سبحانہ ہے، ازل میں باری تعالی کا علم اپنی ذات کے لئے در حقیقت تمام کائنات کا علم ہے کہ جو اس کے اظلال وآثار ہیں، قضیہ الممکنات معلومۃ ازل میں صادق ہے کیونکہ گو ممکنات ازل میں موجود نہ سہی؛ لیکن ان کا منشا ذاتِ حق سبحانہ موجود ہے، صدقِ قضیہ موجبہ کے لئے موضوع کے منشا کا وجود کافی ہے، اسی طرح ممکنات معدومِ محض بھی نہ ہوئے، جبکہ ان کا منشا موجود ہے؛ اس وجہ سے تعلق علم کا معدوم محض کے ساتھ نہ ہوا، اس مذہب پر بہت دلائل قائم کئے گئے ہیں اور اس کے ساتھ حضراتِ صوفیہ کا مشاہدہ ہے، یہ مذہب عقلِ متوسط سے خارج ہے، گو کہ عقول عالیہ اس کا اذعان کیے ہوئے ہیں، اس کو بسط و تفصیل کے ساتھ حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب الروض المجود[1] میں ذکر کیا ہے۔

=

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں "یہاں تین چیزیں ہیں، توحید، وحدت، اتحاد، توحید مدار ایمان ہے اور اس میں شک کفر ہے، اور وحدتِ وجود حق ہے، قرآن عظیم واحادیث وارشادات اکابرِ دین سے ثابت، اور اس کے قائلوں کو کافر کہنا خود شنیع خبیث کلمہ کفر ہے، رہا اتحاد وہ بیشک زندقہ والحاد اور اس کا قائل ضرور کافر، اتحاد یہ کہ یہ بھی خدا وہ بھی خدا سب خدا،

ع گر فرق مراتب نکنی زندیق ست

حاش للہ الہ الہ ہے اور عبد عبد، ہر گز نہ عبد الہ ہو سکتا ہے نہ الہ عبد، اور وحدت وجود یہ کہ وہ صرف موجود واحد، باقی سب ظلال وعکوس ہیں، قرآن کریم میں ہے، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ (فتاوی رضویہ، ج۱۴، ص۶۴۱)

(۱) وحدت الوجود کے عنوان پر علامہ کی یہ تصنیف شاندار ہے، مرحوم محمود احمد برکاتی نے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ کیا، آخری مرتبہ یہ کتاب بمع اردو ترجمہ دار الاسلام لاہور سے شائع ہوئی ہے۔

مراجع ومصادر

1. شرح سلم بحر العلوم، بحر العلوم عبد العلی لکھنوی، مطبع مجتبائی پاکستان، لاہور
2. بحر العلوم علی المیر زاہد ملا جلال، بحر العلوم عبد العلی لکھنوی، مکتبہ علوم اسلامیہ، بلوچستان
3. الحاشیہ للمولوی فضل حق علی شرح السلم للقاضی مبارک، علامہ فضل حق خیر آبادی، مکتبۃ الحقانیہ، پشاور
4. خاتم الحواشی علی شرح السلم للقاضی، علامہ عبد الحق خیر آبادی، مطبع مجتبائی پاکستان، لاہور
5. شرح المرقاۃ، شمس العلماء علامہ عبد الحق خیر آبادی، دار الاسلام، لاہور

ادارہ کی جانب سے عنقریب شائع ہونے والی کتاب

جبر و قدر

از

امام المتکلمین والمحققین **علامہ حافظ محمد ایوب دہلوی** قدس سرہ

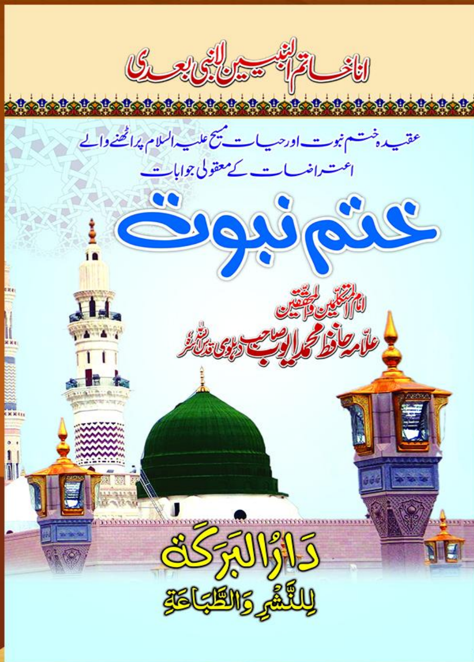
(متوفی۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء)

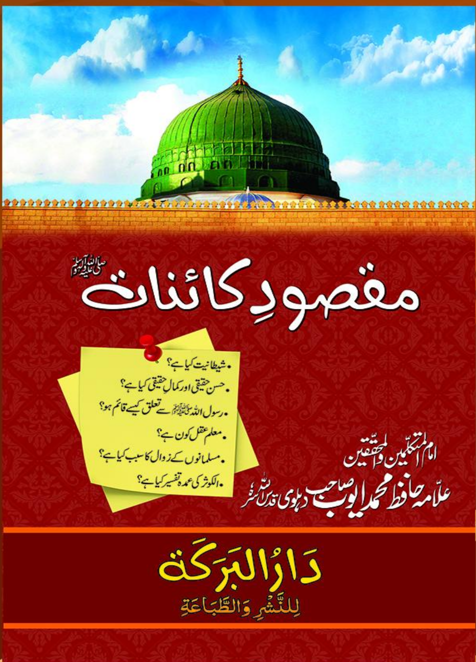
دار البرکۃ

للنشر و الطباعۃ

شاہراہِ لیاقت، پاکستان چوک، کراچی، پاکستان، 2060240-312-92+
Darulbarakah12@gmail.com
www.facebook.com/DarulBarakah12

ادارہ کی شائع کردہ دیگر مطبوعات





دَارُالبَرَکَۃ
لِلنَّشرِ وَالطَّبَاعَۃِ

شاہراہِ لیاقت، پاکستان چوک، کراچی
0348-2180744